NUEVOS HECHOS · NUEVAS IDEAS
XV
(IV)

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

VI

El cruce de los círculos sociales.

VII

El pobre.

Digresiones sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas.

REVISTA DE OCCIDENTE MADRID
1927

NUEVOS HECHOS · NUEVAS IDEAS

XV

(III)

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

Estudios sobre las formas de socialización

IV

La lucha.

V

El secreto y la sociedad secreta.

Digresiones sobre el adorno y la comunicación escrita.

TRADUCCIÓN DEL ALEMÁN POR

J. PÉREZ BANCES

Revista de Occidente

Avenida Pi y Margall, 7

Madrid

JORGE SIMMEL

SOCIOLOGIA

TOMO I.—I. El problema de la sociología.—II. La cantidad en los grupos sociales. (Publicado.)

TOMO II.—III. La subordinación. *Digresión sobre mayorías y minorías.* (Publicado.)

TOMO III.—IV. La lucha.—V. El secreto y la sociedad secreta. *Digresiones sobre el adorno y la comunicación escrita.* (Publicado.)

TOMO IV.—VI. El cruce de los círculos sociales.—VII. El pobre. *Digresión sobre la negatividad de ciertas conductas colectivas.* (En prensa.)

TOMO V.—VIII. La autoconservación de los grupos. *Digresiones sobre las funciones hereditarias, sobre la psicología social y sobre fidelidad y gratitud.* (En preparación.)

TOMO VI y último.—IX. El espacio y la sociedad. *Digresiones sobre la limitación social, sobre la sociología de los sentidos y sobre el extranjero.*—X. Ampliación de los grupos y formación de la individualidad. *Digresiones sobre la nobleza y sobre la analogía de la psicología individual con las relaciones sociales.* (En preparación.)

Copyright by
Revista de Occidente
Madrid / 1927

Imp. G. Hernández y Galo Sáez / Mesón de Paños, 8 / Madrid.

I

LA LUCHA

Que la lucha tiene importancia sociológica, por cuanto causa o modifica comunidades de intereses, unificaciones, organizaciones, es cosa que en principio nadie ha puesto en duda. En cambio, ha de parecer paradójico a la opinión común el tema de si la lucha, como tal, aparte sus consecuencias, es ya una forma de socialización. Al pronto parece ésta una mera cuestión de palabras. Si toda acción recíproca entre hombres es una socialización, la lucha, que constituye una de las más vivas acciones recíprocas y que es lógicamente imposible de limitar a un individuo, ha de constituír necesariamente una socialización. De hecho, los elementos propiamente disociadores son las causas de la lucha: el odio y la envidia, la necesidad y la apetencia. Pero cuando, producida por ellas, ha estallado la lucha, ésta es un remedio contra el dualismo disociador, una vía para llegar de algún modo a la unidad, aunque sea por el aniquilamiento de uno de los partidos. Así ocurre con frecuencia que las manifestaciones más vivas de la enfermedad significan los esfuerzos del organismo para vencer las perturbaciones perjudiciales. No se refiere esto a la trivialidad del *si vis pacem para bellum*, más bien es lo general, del cual este caso representa una ramificación particular. La lucha es ya una distensión de las fuerzas adversarias; el hecho de que termine en la paz, no es sino una expresión que demuestra

que la lucha es una síntesis de elementos, una contraposición, que juntamente con la composición, está contenida bajo un concepto superior. Este concepto se caracteriza por la común contrariedad de ambas formas de relación; tanto la contraposición como la composición, niegan, en efecto, la relación de indiferencia. Rechazar o disolver la socialización son también negaciones; pero la lucha significa el elemento positivo que, con su carácter unificador, forma una unidad imposible de romper de hecho, aunque sí pueda escindirse en la idea.

Miradas desde el punto de vista de la positividad sociológica de la lucha, todas las formas sociales adquieren un orden particular. Se echa de ver en seguida que si las relaciones de los hombres entre sí—en contraposición a lo que es cada cual en sí mismo y en relación con los objetos—constituyen la materia de una consideración particular, los temas tradicionales de la Sociología no son sino una parte de esta ciencia amplia, determinada realmente por *un principio*. Dijérase que no hay más que dos objetos de la ciencia del hombre: la unidad del individuo y la unidad formada por los individuos, o sea la sociedad, y que lógicamente no cabe posibilidad de un tercer término. Y entonces la lucha, como tal, prescindiendo de las contribuciones que aporta a las formas inmediatas de unidad social, no tendría un lugar propio para ser investigada. Es la lucha un hecho *sui generis*, y su inclusión en el concepto de la unidad sería tan violenta como infecunda, ya que la lucha significa la negación de la unidad.

Pero en un sentido más amplio, la teoría de las relaciones entre los hombres parece distinguirse en dos: las que constituyen una unidad, esto es, las sociales en sentido estricto, y aquellas otras que actúan en contra de la unidad. Mas es menester tener en cuenta que, en toda relación histórica real, suelen darse *ambas* categorías. El individuo no llega a la unidad de su personalidad únicamente porque sus contenidos armonicen según normas lógicas u objetivas, religiosas o éticas, sino que la contradicción y la lucha no sólo preceden a esta unidad, sino que están actuando en todos los momentos de su vida. Análogamente no hay ninguna unidad social en que las direcciones convergentes de los elementos no estén inseparablemente mezcladas con otras divergentes. Un grupo abso-

lutamente centrípeto y armónico, una pura «unión», no sólo es empíricamente irreal, sino que en él no se daría ningún proceso vital propiamente dicho. La sociedad de los santos, que Dante contempla en la rosa del Paraíso, podrá ser tal; y es incapaz de toda mudanza o evolución. En cambio, la asamblea de los padres de la Iglesia, en la Disputa de Rafael, aun no siendo verdadera lucha, ostenta ya una considerable diversidad de sentimientos e ideas, de la cual brota toda la vida y coordinación orgánica que hay en su convivencia. Así como el cosmos necesita «amor y odio», fuerzas de atracción y de repulsión, para tener una forma, así la sociedad necesita una relación cuantitativa de armonía y desarmonía, de asociación y competencia, de favor y disfavor, para llegar a una forma determinada. Y estas divisiones intestinas no son meras energías pasivas sociológicas; no son instancias negativas; no puede decirse que la sociedad real, definitiva, se produzca sólo por obra de las otras fuerzas sociales, positivas, y dependa negativamente de que aquellas fuerzas disociadoras lo permitan. Esta manera de ver, corriente, es completamente superficial; la sociedad, tal como se presenta en la realidad, es el resultado de ambas categorías de acción recíproca, las cuales, por tanto, tienen ambas un valor positivo (1).

El error de creer que la una destruye lo edificado por la otra, y de considerar lo que al fin queda como el resultado de su substracción (siendo así que en realidad más bien es el pro-

(1) Este es el caso sociológico de una oposición en la manera de concebir la vida en general. Para la opinión común, distínguense por doquiera dos partidos de la vida, uno de los cuales representa lo positivo, el contenido propio, y aun la substancia de la vida, mientras que el otro es, en su sentido mismo, lo no existente, aquello que debe ser eliminado para que las positividades antedichas construyan la verdadera vida. Así se comportan, por ejemplo, la felicidad y el dolor, la virtud y el vicio, la fuerza y la debilidad, el éxito y el fracaso, los contenidos efectivos y las pausas del curso vital. Paréceme, en cambio, que la concepción superior, sobre estas oposiciones, es la contraria, a saber: la que concibe todas esas diferencias diametrales como *una*, y la misma vida, la que rastrea el pulso de una vitalidad central incluso en las cosas que, vistas desde el punto de vista de un ideal particular, no deben ser y constituyen puras negaciones. En el nexo universal de la vida, todo lo que aisladamente puede parecer obstáculo y perjuicio, es, en realidad, positivo y no significa defecto, sino complemento de una función propia. Ahora bien, para sentir como una amplia unidad vital el conjunto de todos esos excesos y defectos de realidad y de valor, el total de esas contradicciones y oposiciones, es necesario elevarse a una altura que acaso no sea posible alcanzar o con-

ducto de su adición), proviene, sin duda, del doble sentido del concepto de unidad. Consideramos como unidad la coincidencia y coordinación de los elementos sociales, en contraposición a sus escisiones, aislamientos, desarmonías. Pero también es unidad la síntesis general de las personas, energías y formas que constituyen un grupo, la totalidad final en que están comprendidas, tanto las relaciones de unidad en sentido estricto, como las de dualidad. Lo que ocurre es que los grupos que sentimos como «unidos», los explicamos por aquellos de sus elementos funcionales que actúan como específicamente unitarios, excluyendo, por tanto, la otra significación más amplia de la palabra. A esta inexactitud contribuye también, por su parte, el doble sentido correspondiente del término escisión u oposición. Viendo cómo despliega entre los elementos singulares su virtud negativa o destructora, suponemos que debe actuar del mismo modo sobre la relación total. Pero, en realidad, no es preciso que lo que considerado entre individuos, caminando en determinada dirección y aisladamente, es algo negativo y substractor, actúe de la misma manera en cuanto al conjunto de la relación. Pues en esta—como revela claramente la competencia de individuos en una unidad económica—, el elemento aislador, combinado con otras acciones recíprocas no afectadas por el conflicto, nos ofrece un nuevo cuadro, en el cual lo negativo, el dualismo, representa un papel absolutamente positivo, allende los destrozos que haya podido ocasionar en la esfera de las relaciones individuales.

servar; harto propensos somos a pensar y sentir nuestro esencial yo, nuestra propia y profunda substancia como idéntica a uno de esos partidos, y según que nuestro sentimiento de la vida sea optimista o pesimista ha de aparecernos el otro partido como superficial, accidental, como algo que es preciso eliminar o reprimir, para que salga a flote la verdadera vida. Vivimos complicados por doquiera en este dualismo—que en el texto ha de recibir ulterior desarrollo—, desde las más reducidas a las más extensas provincias de la vida, en lo personal, en lo objetivo, en lo social. Tenemos o somos una totalidad o unidad que se esconde en dos partidos opuestos lógica y realmente; con uno de los dos partidos, empero, identificamos esa unidad y totalidad de nuestro ser, y consideramos el otro partido como extraño a nosotros, como algo que niega nuestra esencia propia. Entre esta tendencia y la otra—la que acepta el todo verdaderamente como un todo y considera la unidad superior a los dos partidos como unidad real y viva en ambos—oscila continuamente la vida. Pero es tanto más urgente reivindicar esta segunda actitud, por lo que se refiere al fenómeno sociológico de la lucha, cuanto que la lucha impone como hecho, al parecer indiscutible, su fuerza disolvente y disociadora.

Los casos más complicados presentan dos tipos opuestos. Primero tenemos las comunidades exteriormente estrechas, que abrazan muchas relaciones de la vida, como el matrimonio. No sólo en matrimonios irremediablemente desavenidos, sino en otros que han encontrado un *modus vivendi* soportable, o al menos soportado, hay necesaria e inseparablemente unida a la forma sociológica, una cierta suma de disgustos, disentimientos y polémicas. Estos matrimonios no pierden su condición de matrimonios porque exista lucha en ellos, sino que se han producido como totalidades características, gracias a la suma de múltiples elementos, entre los que figura esa cantidad inevitable de lucha. Por otra parte, la función absolutamente positiva e integrativa del antagonismo, se manifiesta en casos en que la estructura social se caracteriza por la precisión y pureza cuidadosamente conservadas de las divisiones y gradaciones sociales. Así el sistema social indio no descansa sólo en la jerarquía de las castas, sino también en su mutua repulsión. Las hostilidades no sólo impiden que vayan poco a poco borrándose las diferencias dentro del grupo—por lo cual pueden ser provocadas deliberadamente, como garantía de las constituciones existentes—, sino que, además, son sociológicamente productivas; gracias a ellas con frecuencia encuentran las clases o las personalidades sus posiciones propias, que no hubieran hallado o que hubieran hallado de otro modo, si, existiendo las causas objetivas de la hostilidad, hubiesen estas causas actuado sin el sentimiento y las manifestaciones de la enemistad.

En manera alguna la desaparición de las energías repulsivas y (consideradas aisladamente) destructoras de un grupo, producirá siempre una vida más rica y plena de la comunidad—al modo como un patrimonio aumenta cuando desaparece su pasivo—. Lo que resultará será otro cuadro, tan distinto y con frecuencia tan irrealizable como si lo desaparecido fuesen las energías de cooperación y afecto, de ayuda mutua y armonía de intereses. Y esto no es sólo aplicable a la competencia, que determina exclusivamente como oposición formal, desatendiendo los *resultados* reales, la forma del grupo y la posición y distancia mutuas de los elementos, sino también cuando la unión descansa en las emociones de las almas indi-

viduales. Así, v. gr., la oposición de un elemento frente a otro en una misma sociedad, no es un factor social meramente negativo, aunque sólo sea porque muchas veces es el único medio que hace posible la convivencia con personalidades propiamente intolerables. Si no tuviéramos fuerza y derecho que oponer a la tiranía y al egoísmo, al capricho y a la falta de tacto, no soportaríamos relaciones tan dolorosas, sino que nos veríamos impulsados a recursos de desesperación, que ciertamente destruirían la relación, pero precisamente por eso no serían «lucha». Y esto no sólo por el hecho—que no es esencial aquí—de que la opresión suele aumentar cuando es tolerada tranquilamente y sin protesta, sino porque la oposición nos proporciona interiores satisfacciones, distracción y alivio, exactamente como, en otras circunstancias psicológicas, la humildad y la paciencia. Nuestra oposición provoca en nosotros el sentimiento de no estar completamente oprimidos; nos permite adquirir conciencia de nuestra fuerza y proporciona así vivacidad a ciertas relaciones que, sin esta compensación, en modo alguno soportaríamos.

Y la oposición produce este efecto no sólo aunque no llegue a resultados perceptibles, sino incluso si no se manifiesta exteriormente y se queda en lo puramente interior. Aun cuando apenas se exteriorice prácticamente, la oposición puede producir un equilibrio interior—a veces hasta para *los dos* elementos—un sosiego y un sentimiento ideal de poder, que salvan relaciones, cuya continuación resulta con frecuencia incomprensible para los de fuera. Entonces la oposición se convierte en miembro de la relación misma y adquiere los mismos derechos que los demás motivos de la relación. No sólo es un *medio* para conservar la relación total, sino una de las funciones concretas en que ésta se realiza. Cuando las relaciones son puramente exteriores y no tienen actualización práctica, presta este servicio la forma latente de la lucha: la aversión, el sentimiento de una extrañeza y repulsión recíprocas, que se traduciría en odio y combate si se produjese por cualquier causa un contacto inmediato. Sin esta aversión, resulta inimaginable la vida de la gran ciudad, que nos pone diariamente en contacto con muchas gentes. Toda la organización interior de esta vida urbana descansa en una grada-

ción extraordinariamente variada de simpatías, indiferencias y aversiones, más o menos breves y duraderas. Sin embargo, la esfera de la indiferencia es relativamente pequeña. La actividad de nuestra alma responde a casi todas las impresiones que proceden de otros hombres, con un sentimiento determinado, que si aparece como indiferente es por su carácter subconsciente, breve y cambiante. En realidad, la indiferencia es tan poco natural, como insoportable sería la confusión de las mutuas sugestiones. De estos dos peligros típicos de la gran ciudad nos salva la antipatía, preludio del antagonismo activo. La antipatía produce las distancias y apartamientos, sin las cuales no sería posible este género de vida. Los grados y mezclas de la antipatía, el ritmo de su aparición y desaparición, las formas en que se satisface; todo esto, con los elementos unificadores en sentido estricto, forma un todo inseparable en la vida de las grandes ciudades. Lo que en esta vida aparece inmediatamente como disociación, es, en realidad, una de las formas elementales de socialización.

Por consiguiente, si las relaciones de lucha no pueden producir una concreción por sí solas, pero colaboran con las otras energías unificadoras para constituír entre todas la unidad vital del grupo, resulta que las primeras apenas se diferencian de las restantes formas de relación que la sociología toma de las variadas existencias reales. Ni el amor, ni la división del trabajo, ni la actitud común frente a un tercero, ni la amistad, ni la pertenencia a un partido, ni la subordinación, pueden constituír por sí solas una unidad histórica y mantenerla de modo duradero; y cuando esto, sin embargo, sucede, el proceso así designado contiene ya una pluralidad de formas de relación diferenciables. La esencia del alma humana no consiente en dejarse ligar por un hilo sólo, aunque el análisis científico haya de detenerse en las unidades elementales y su potencia específica de unión. Es más; acaso todo este análisis no sea—en un sentido superior y en apariencia contrario—sino una actividad subjetiva. Acaso las asociaciones entre los elementos individuales sean en efecto unitarias, resultando esta unidad empero inconcebible para nuestro entendimiento — unidad mística, que se nos presenta con máxima fuerza, precisamente en las relaciones más ricas y más cargadas de elementos va-

riados—y no quedándonos otro recurso que representarlas como la cooperación de una pluralidad de energías asociadoras. Estas se van limitando y modificando mutuamente hasta que surge el cuadro que la realidad objetiva ha conseguido crear por un procedimiento más sencillo y unitario, pero impracticable para el entendimiento observador.

Así sucede también en los procesos del alma individual. Son estos en cada momento tan complicados, esconden tal cantidad de vibraciones diversas u opuestas, que su designación por uno de nuestros conceptos psicológicos es siempre imperfecta y, propiamente, falsa. Tampoco entre los momentos vitales del alma individual se anuda nunca un hilo sólo. Pero esta también es una mera imagen que el pensamiento analítico se forma de la unidad del alma, impenetrable para él. Seguramente mucho de lo que tenemos que representarnos como sentimiento mezclado, como reunión de instintos varios, como competencia de sensaciones contrarias, es en sí una perfecta unidad. Pero el entendimiento observador carece del esquema necesario para percibir esa unidad y se ve obligado a construirla, como una resultante de múltiples elementos. Cuando ante algunas cosas nos sentimos al mismo tiempo atraídos y repelidos; cuando en una misma acción parecen mezclarse rasgos de carácter nobles y mezquinos; cuando el sentimiento que una persona nos inspira se compone de respeto y amistad, de impulsos paternales o maternales y eróticos, o de valoraciones éticas y estéticas, todos estos fenómenos del alma son con frecuencia completamente unitarios; pero no podemos designarlos directamente y por eso los convertimos en un concierto de variados elementos anímicos, empleando toda suerte de analogías, valiéndonos de motivos precedentes o de consecuencias exteriores.

Si esto es exacto, también las relaciones, aparentemente compuestas, que se dan entre varias almas, han de ser con frecuencia en realidad unas. La distancia, v. gr., entre dos hombres ligados de algún modo, esa distancia que caracteriza su relación, se nos presenta con frecuencia como efecto de una inclinación, que propiamente debiera producir un mayor acercamiento, y de una repulsión, que habría de separarlos; pero al limitarse mutuamente estos dos sentimientos, se pro-

duce—creemos—la distancia observada. Mas esto puede ser completamente equivocado. La relación está dispuesta por sí misma según esta distancia; tiene por decirlo así inicialmente cierta temperatura, que no se produce por la compensación entre cierto calor y cierta frialdad. El grado de superioridad y de sugestión que se produce entre dos personas, lo consideramos a menudo como engendrado por la fuerza de una de las partes, que se cruza con cierta debilidad en otro sentido. Puede que existan esta fuerza y esta debilidad; pero con frecuencia su dualismo no se manifiesta en la relación real, que se determina por el conjunto de los elementos y sólo *a posteriori* podemos escincir su unidad inmediata en aquellos factores.

Las relaciones eróticas nos ofrecen los ejemplos más frecuentes de esto. Muchas veces nos parecen entretejidas de amor y de estimación o desprecio; o de amor y sentimiento de la armonía entre las dos naturalezas, con la conciencia de complementarse mutuamente en virtud del contraste; o de amor y afán de dominio o necesidad de apoyo. Lo que de este modo el observador—o el sujeto mismo—escinde en dos corrientes mezcladas, es, en realidad, muchas veces una sola. En la relación, tal como queda finalmente constituída, la personalidad total del uno actúa sobre la del otro, y su realidad es independiente de la consideración de que, si no se diese esta relación, las dos personas se inspirarían estimación o simpatía o lo contrario. Incontables veces designamos estas relaciones como relaciones o sentimientos mezclados, porque construímos los efectos que las cualidades de una de las partes producirían en la otra, *si actuasen aisladas*, cosa que justamente no hacen; prescindiendo de que hablar de mezcla de sentimientos y de relaciones es siempre una expresión problemática, aun en los casos en que se emplea más justificadamente; porque traslada con incauto simbolismo un acontecer espacial e intuitivo a relaciones anímicas totalmente heterogéneas.

Esto mismo debe acontecer, pues, con la llamada mezcla de corrientes convergentes y divergentes en una comunidad. O bien la relación es de antemano *sui generis*, es decir, su motivación y forma es completamente unitaria y sólo posterior-

mente, para poder describirla y clasificarla, la suponemos compuesta de dos corrientes, una positiva y otra antagónica; o bien estas dos corrientes existían de antemano, pero, por decirlo así, antes de que se produjese la relación, llegando en ésta a constituír una unidad orgánica en la que dejan de percibirse los componentes con su energía específica. No deben olvidarse, por lo demás, el enorme número de tratos interindividuales en que las relaciones parciales opuestas subsisten con independencia y corren paralelas unas a otras, pudiendo reconocerse en cada momento.

Hay un matiz particular en la evolución histórica de ciertas relaciones; y es el caso de que algunos estadios primitivos presenten una unidad indiferenciada de tendencias convergentes y divergentes, que más adelante se separan para distinguirse ya del todo. Todavía en el siglo XIII existen en las cortes de la Europa central asambleas permanentes de nobles, que constituyen una especie de Consejo de los príncipes, viven como huéspedes del rey y al mismo tiempo forman una representación de la nobleza, defendiendo los intereses de ésta, incluso frente al príncipe. La comunidad de intereses con el rey, a cuya administración sirven en ocasiones, y la defensa de sus derechos de clase frente al rey, no sólo coexistían, sino que estaban fundadas en estos organismos. La posición era seguramente sentida como unitaria, a pesar de lo inconciliables que a nosotros nos parecen sus elementos. En Inglaterra, por esta época, el Parlamento de los barones apenas se distingue de un Consejo real algo amplio. La adhesión al rey y la oposición crítica, partidista, se encuentran todavía en unidad germinal.

Mientras se trate de elaborar instituciones que hayan de resolver el problema complicado del equilibrio interior del grupo, será difícil decidir si esta colaboración en beneficio colectivo ha de verificarse en la forma de la oposición, competencia y crítica, o en la forma de unidad y armonía inmediatas. Existirá, pues, un estado primario de indiferencia que, considerado desde el punto de vista de la diferenciación posterior, parecerá contradictorio lógicamente, pero que corresponde al escaso desarrollo de la organización. Las relaciones subjetivas, personales, se desarrollan muchas veces en dirección opuesta. En las épocas primitivas, la adhesión u hostilidad suelen ma-

nifestarse con más claridad y decisión relativamente. Las relaciones medias e indecisas, que se basan en una penumbra del sentimiento y cuya última palabra lo mismo puede ser el odio que el amor, son más frecuentes en épocas maduras que en épocas tempranas.

Si es cierto que el antagonismo por sí sólo no constituye una socialización, también lo es que no suele faltar—prescindiendo de esos extremos—como elemento de las socializaciones. Y su papel puede potenciarse al infinito, es decir, hasta la supresión de todos los elementos de unidad. La escala de relaciones, que así resulta, puede construirse también acudiendo a categorías éticas; aunque éstas, en general, no ofrecen puntos de apoyo adecuados para extraer fácil y totalmente de los fenómenos lo que hay de sociológico en ellos. Los sentimientos de valor con que acompañamos las acciones voluntarias de los individuos, engendran series que guardan una proporción puramente casual con la determinación de sus formas de relación según puntos de vista objetivos y conceptuales. Representarse la ética como una especie de sociología sería privarla de su contenido más profundo y fino: la actitud del alma ante sí misma, actitud que no aparece en sus manifestaciones exteriores, los movimientos religiosos, que sólo sirven a la propia salvación o perdición, la dedicación a los valores objetivos del conocimiento de la belleza, de las dignidades en las cosas, todo lo cual está allende las relaciones con los demás hombres. Esto no obstante, la mezcla de relaciones armónicas y hostiles hace que coincidan las series sociológica y ética. Comienza con la acción de *A* en provecho de *B;* pasa luego al provecho propio de *A* por medio de *B*, sin aprovechar a éste, pero sin dañarle; y termina finalmente en la acción egoista a costa de *B*. Al contestar *B*, aunque casi nunca del mismo modo y en la misma medida, surgen las incalculables mezclas de convergencia y divergencia que se dan en las relaciones humanas.

Hay, sin duda, luchas que parecen excluír la intervención de ningún otro aspecto, como la lucha entre el bandido o el matón y su víctima. Cuando estas luchas se orientan hacia el aniquilamiento, aproxímanse al caso extremo del exterminio, en que el aspecto unificador se reduce a cero. Pero tan pronto como aparece alguna consideración, un límite de la violencia,

nos encontramos ya con un aspecto socializador, aunque sólo sea de contención. Kant afirmaba que toda guerra en que las partes no se imponen ciertas reservas, en cuanto al uso de los medios posibles, tenía que convertirse por motivos psicológicos en una guerra de exterminio. Pues el partido que no se abstiene, al menos, de rematar heridos, de incumplir la palabra dada y de la traición, destruye aquella confianza que hace posible concertar una paz. Casi imperceptiblemente se desliza en la hostilidad un elemento de comunidad, cuando el estadio de la violencia franca cede el paso a otra relación en la cual la suma total de enemistad, existente entre las partes, puede no haber disminuído en nada. Cuando los longobardos conquistaron a Italia en el siglo VI, impusieron a los sometidos un impuesto de un tercio del producto del suelo, distribuyéndolo de manera que a cada uno de los vencedores le eran asignados varios vencidos, que habían de satisfacerle personalmente el impuesto. Quizás el odio del vencido al vencedor fuese tan grande y aún mayor en esta situación que durante la guerra; y acaso el vencedor respondiese al vencido con el mismo sentimiento, bien porque el odio al que nos odia constituye una medida de prevención instintiva, bien porque, como es sabido, solemos odiar a aquellos a quienes hemos causado algún daño. Sin embargo, en esta relación había cierta comunidad; la situación producida por la hostilidad, la participación forzosa de los longobardos en las tierras de los naturales, era al mismo tiempo origen de un innegable paralelismo de intereses. Al fundirse de este modo indisolublemente la divergencia y la armonía, quedaba creado el germen de una comunidad futura.

Este tipo de forma se ha realizado principalmente en la esclavización—en vez de la muerte—del enemigo prisionero. En esta esclavitud se presenta muchas veces, sin duda, el caso extremo de la enemistad absoluta interior; pero con motivo de ella surge una relación sociológica y, con frecuencia, su propio alivio. Por eso, cabe provocar a veces la agudización de la hostilidad, justamente, para disminuirla. Y no como una especie de cura por la violencia, confiando en que el antagonismo se acabará, más allá de cierto límite, o por agotamiento o por el convencimiento de su insensatez, sino por razones internas;

como a veces sucede que en algunas monarquías se le dan a la oposición príncipes por jefes, como hizo, v. gr., Gustavo Wasa. Con esto se fortalece, sin duda, la oposición, a la que afluyen elementos que de otro modo hubieran permanecido apartados; pero al mismo tiempo se la mantiene en determinados límites. El Gobierno, aparentemente, fortalece la oposición; pero, en realidad, le rompe la punta.

Otro caso extremo parece darse cuando la lucha se origina exclusivamente en el placer de combatir. Si la lucha se desencadena por algún objeto, el afán de posesión o de dominio, la cólera o la venganza, entonces no sólo dimanan del objeto o situación que se desea alcanzar condiciones que someten la lucha a normas comunes o restricciones recíprocas, sino que, por perseguirse una finalidad exterior a la lucha, ésta adquiere un color peculiar, merced al hecho de que todos los fines pueden, en principio, conseguirse por varios medios. El afán de posesión o de dominio, e incluso el deseo de aniquilar al enemigo pueden satisfacerse por medio de otras combinaciones y acontecimientos que no sean la lucha. Cuando la lucha es un simple medio, determinado por el *terminus ad quem*, no hay motivo alguno para no limitarla o suspenderla, si puede ser sustituída por otro medio con el mismo resultado. Pero cuando la lucha viene determinada exclusivamente por el *terminus a quo* subjetivo; cuando existen energías interiores que sólo pueden ser satisfechas por la lucha misma, entonces es imposible sustituirla por otro medio, pues que constituye su propio fin y contenido y, por tanto, no admite la colaboración de otras formas. Estas luchas, por el placer de luchar, parecen determinadas formalmente por un cierto instinto de hostilidad, que se ofrece a la observación psicológica y de cuyas diversas formas vamos a hablar ahora.

De una enemistad natural entre los hombres hablan los moralistas escépticos, que creen que el *homo est homini lupus*, y que «hay algo en la desgracia de nuestros mejores amigos que no nos desagrada». Pero la creencia opuesta, la que deduce el altruísmo moral de los fundamentos transcendentales de nuestro ser, no se aleja tampoco mucho de ese pesimismo; pues confiesa que en la experiencia calculable de nuestras voliciones, no se halla la dedicación al tú. Según esta idea, el

hombre es, empíricamente, para el entendimiento, un ser egoista, y las modificaciones de este hecho natural no acontecen por obra de la naturaleza misma, sino por el *deus ex machina* de una realidad metafísica. Parece, pues, que junto a la simpatía entre los hombres debemos colocar, como forma o base de las relaciones humanas, una hostilidad natural. El interés extrañamente fuerte que, por ejemplo, inspiran al hombre los *padecimientos* de los demás, sólo puede explicarse como resultado de una mezcla de ambas motivaciones.

También es resultado de esa antipatía natural el fenómeno no raro del «espíritu de contradicción». Este espíritu no se encuentra tan sólo en el conocido tipo que por principio dice que no a todo, ese tipo que vemos en los círculos de amigos y de familia, en los comités y en los públicos de teatro y que constituye la desesperación de los que le rodean. Tampoco encuentra sus ejemplares más característicos en la esfera política, en esos hombres de oposición cuyo tipo clásico describe Macaulay cuando dice de Roberto Ferguson: «Su hostilidad no se dirigía al Papado o al Protestantismo, al Gobierno monárquico o al republicano, a la casa de Estuardo o a la de Nassau, sino a todo cuanto en su época estaba establecido.» No siempre son tipos de «oposición pura» los que como tales se consideran; pues generalmente éstos se presentan como defensores de derechos menoscabados, como campeones de lo objetivamente justo, como caballerescos amparadores de la minoría. Hay síntomas menos destacados que, a mi parecer, delatan, sin embargo, más claramente el afán abstracto de oposición. Tales son, por ejemplo, la tentación, a menudo inconsciente o apenas apuntada, de oponer la negación a una afirmación o solicitud cualquiera, sobre todo si es formulada de un modo categórico. Hasta en momentos de armonía e incluso en naturalezas absolutamente condescendientes, surge este instinto de oposición, con la necesidad de un movimiento reflejo, y se mezcla, aunque sin resultados perceptibles, en la conducta total. Y aunque quisiéramos considerarlo como un instinto de defensa—análogo al que lleva a muchos animales a responder a un simple contacto, desplegando automáticamente sus medios de defensa o ataque—, no haríamos con ello sino demostrar justamente el carácter primario y fundamental de

la oposición. Esto significaría, en efecto, que la personalidad, aunque no sea realmente atacada, aunque sólo se encuentre ante manifestaciones puramente objetivas de otros, necesita oponerse para afirmarse, siendo el primer instinto de propia afirmación al mismo tiempo la negación del otro.

Pero, sobre todo, parece inevitable el reconocer un instinto de lucha *a priori*, si se tiene en cuenta los motivos increíblemente nimios y hasta ridículos, que originan las luchas más serias. Un historiador inglés refiere que no hace mucho tiempo dos partidos irlandeses habían ensangrentado al país, a consecuencia de una enemistad que surgió por una disputa sobre el color de una vaca. En la India, hace algunos decenios, ocurrieron peligrosas revueltas, a consecuencia de la rivalidad de dos partidos que no sabían uno de otro sino que el uno era el de la mano derecha y el otro el de la mano izquierda. Esta pequeñez de los motivos se ofrece, por decirlo así, en el otro extremo, cuando se considera las señales ridículas en que se manifiesta a veces la hostilidad. En la India, mahometanos e indios, viven en enemistad latente, que se manifiesta en que los mahometanos abrochan sus vestidos a la derecha y los indios a la izquierda, en que en las comidas en común aquéllos se sientan en círculo y estos en hilera, en que los mahometanos pobres usan como plato un lado de cierta hoja y los indios el otro. En las enemistades entre hombres es frecuente que la causa y el efecto sean tan incoherentes y desproporcionadas, que no puede saberse bien si el aparente objeto de la lucha es, en efecto, la causa de ésta, o sólo la manifestación de una hostilidad ya existente. En algunos episodios de la lucha entre los partidos griegos y romanos del circo; en las disputas por el *omoúsios* y el *omoiúsios;* en la guerra de la rosa roja y la rosa blanca; en las luchas de los güelfos y los gibelinos, la imposibilidad de hallar un motivo razonable de lucha nos sume en la citada incertidumbre. En general, se recibe la impresión de que los hombres no se han amado nunca por motivos tan fútiles como los que les llevan a odiarse.

Finalmente, la facilidad con que se sugieren sentimientos hostiles, me parece indicar también la existencia de un instinto humano de hostilidad. En general, es mucho más difícil al hombre medio inspirar a otro confianza y afecto hacia un ter-

cero indiferente, que infundirle desconfianza y repulsión. En este sentido, parece particularmente significativo el hecho de que dicha diferencia sea mayor, tratándose de los grados inferiores de aquellos sentimientos, por ejemplo, la mera iniciación del prejuicio en pro o en contra de alguien. En los grados más elevados que conducen a la práctica, no decide ya esta inclinación fugitiva sino estimaciones conscientes; pero aquélla delata la existencia de un instinto fundamental. El mismo hecho esencial se revela cuando consideramos que esos leves prejuicios que velan como con una sombra nuestra imagen de otro, pueden sernos sugeridos por personas completamente indiferentes, al paso que un prejuicio *favorable* sólo puede sernos sugerido por alguien que tenga autoridad sobre nosotros o que pertenezca al círculo de nuestros amigos. Acaso no alcanzara su trágica verdad el *aliquid haeret*, sin esta facilidad o ligereza con que el hombre medio reacciona a sugestiones desfavorables.

La observación de determinadas antipatías y pugnas, intrigas y luchas francas, podría llevar, sin duda, a la creencia de que la enemistad figura entre aquellas energías humanas primarias, que no se desencadenan por la realidad exterior de sus objetos, sino que se crean a sí mismas dichos objetos. Así se ha afirmado que el hombre tiene religión, no por que crea en Dios, sino que cree en Dios porque tiene en su alma el sentimiento religioso. Con respecto al amor reconoce todo el mundo que, particularmente en la juventud, no es una mera reacción de nuestra alma, una reacción producida por el objeto, como se producen las sensaciones de color en nuestro aparato óptico, sino que el alma siente la necesidad de amar y aprehende un objeto cualquiera que la satisfaga, vistiéndole a veces con aquellas cualidades que, al parecer, determinan el amor. Nada se opone a que—con las limitaciones que ahora diré—no sea esta también la evolución del afecto opuesto. El alma poseería entonces una necesidad autóctona de odio y de lucha, y a menudo transportaría a los objetos elegidos las cualidades que despiertan el odio. Y si esto no se manifiesta de un modo tan patente como en el caso del amor, es quizá porque el instinto erótico, gracias a su enorme violencia física en la juventud, muestra de un modo inconfundible su espon-

taneidad, su determinación por el *terminus a quo*. Por excepción tan sólo tiene el instinto del odio estadios de esta violencia, en los que se patentiza su carácter subjetivo y espontáneo (1).

Si realmente existe en el hombre un instinto formal de hostilidad, simétrico a la necesidad de simpatía, me parece que históricamente ha de proceder de uno de esos procesos de destilación, que hacen que los movimientos internos dejen en el alma su forma común, como instinto autónomo. Intereses de todo género obligan frecuentemente a luchar por determinados bienes, a la oposición contra determinadas personas; y es muy fácil que el residuo de esas luchas y oposiciones, en la provisión hereditaria de nuestra especie, sea un estado de excitación que impele a manifestaciones de antagonismo. Las relaciones entre los grupos primitivos son, como es sabido, totalmente de hostilidad, y por razones muchas veces dichas. El ejemplo más extremo nos lo dan los indios, entre los cuales cada tribu se consideraba en estado de guerra con todas las demás, a no ser que hubiera concertado un tratado de paz expreso. Pero no hay que olvidar que en las culturas primitivas, la guerra constituye casi la única forma de contacto con grupos extraños. Mientras el comercio interterritorial estuvo poco desarrollado, mientras eran desconocidos los viajes individuales y las comunidades espirituales no transponían las fronteras del grupo, no había entre los diversos grupos otra posible relación sociológica que la guerra. La relación que mantienen entre sí los elementos de un grupo y las que mantienen los grupos unos con otros es, en las épocas primitivas, completa-

(1) Todas las relaciones de un hombre con los demás se dividen, en su más honda raíz, según la respuesta que se dé a las preguntas siguientes, aunque con innumerables transiciones entre los polos de la afirmativa y negativa: ¿es su base espiritual un instinto que, como tal, se desenvuelve aún sin estímulo externo y busca por su parte un objeto adecuado o un objeto que la fantasía y la necesidad convierten en adecuado?, o ¿consiste la base espiritual en la reacción provocada en nosotros por la existencia, la actividad de cierta persona? Naturalmente, en este último caso, han de existir las posibilidades en nuestra alma, aunque latentes e incapaces por sí solas de configurarse en instinto. Las relaciones entre los hombres—relaciones intelectuales y estéticas, de simpatía y de antipatía—pueden acomodarse en esa oposición, y de ese fundamento es de donde con frecuencia derivan sus formas de evolución, su intensidad y su peripecia.

mente opuesta. Dentro del grupo, la enemistad significa por regla general la ruptura de relaciones, el apartamiento y la evitación de contactos; hasta la violenta acción recíproca de la lucha franca se encuentra acompañada de estas manifestaciones negativas. En cambio, los grupos viven en total indiferencia, unos frente a otros, mientras reina la paz, y sólo con la guerra adquieren una significación recíproca activa. Por eso uno y el mismo impulso de expansión y actividad, que en el interior fomenta la paz como base de la combinación de intereses y de la buena marcha de las acciones recíprocas, se manifiesta hacia afuera como una tendencia belicosa.

Pero esta autonomía que se puede conceder en el alma al instinto de hostilidad, no es suficiente para fundamentar todas las manifestaciones de la enemistad. Por de pronto, el instinto más espontáneo ve limitada su soberanía, por cuanto no puede verterse sobre cualquier objeto, sino sólo sobre los que de alguna manera le convienen. El hambre surge, sin duda, en el sujeto sin necesidad de objeto que la actualice; sin embargo, no se precipita sobre la piedra o la madera, sino sobre objetos que sean, en cierta manera, comestibles. Así también el amor y el odio, aunque sus impulsos no procedan de excitaciones externas, necesitan que en la estructura de sus objetos haya algo adecuado a ellos, con cuya colaboración se produzca la relación total. Por otra parte, me parece probable que el instinto de hostilidad, dado su carácter formal, no se presente, en general, sino para fortalecer controversias originadas en motivos materiales, para actuar como pedal, por decirlo así. Y cuando la lucha se produce puramente por el placer formal de la contienda y es, por tanto, indiferente en principio tanto al objeto como al adversario, surge en el transcurso de ella, inevitablemente, odio e irritación contra el enemigo como persona, y acaso también interés por el precio de la lucha; porque estas pasiones alimentan y aumentan la energía anímica de la lucha. Es *conveniente* odiar al adversario contra quien por cualquier motivo se lucha, como es conveniente amar a aquel a quien se está ligado y con el que hay que convivir. La verdad que se enuncia en un cantar popular de Berlín: «Lo que se hace por amor, marcha mejor», puede aplicarse también a lo que se hace por odio. La conducta recíproca de los hombres

se explica muchas veces por una adaptación interior que va encendiendo en nosotros los sentimientos más adecuados a la situación dada, para explotarla o combatirla, para soportarla o abreviarla; esos sentimientos nos suministran las fuerzas necesarias a la ejecución de la tarea y a la paralización de los movimientos contrarios.

Ninguna lucha seria puede durar mucho sin el auxilio de un complejo de impulsos anímicos, que se van produciendo lentamente. Tiene esto una gran importancia sociológica. La pureza de la lucha, por el placer de la lucha, sufre contaminaciones de intereses objetivos, de impulsos que pueden ser satisfechos de otro modo que por la lucha y que en la práctica constituyen el puente entre la contienda y las otras formas de acción recíproca. Propiamente no conozco más que un caso en que el atractivo de la lucha y la victoria por sí mismas sea el motivo único; en los demás casos, ese amor a la lucha es un elemento más que se suma al antagonismo provocado por otros motivos. Me refiero a los juegos de lucha y, especialmente, a aquellos en que no hay ningún premio de la victoria, fuera del mismo juego. Aquí la atracción puramente sociológica del predominio y de la superioridad se combina con distintos factores: en las luchas de habilidad, con el placer puramente individual del movimiento adecuado y logrado; en los juegos de azar, con el favor de la suerte, que nos otorga una mística relación de armonía con las potencias residentes allende el individuo y los acontecimientos sociales. En todo caso, los juegos de lucha no contienen, *en su motivación sociológica*, nada más que la lucha misma. La ficha sin valor, por la cual a menudo se combate con la misma pasión que si se tratase de monedas de oro, simboliza el formalismo de este instinto, que, a veces, aun en las luchas del dinero, sobrepasa con mucho al interés material.

Pero debemos advertir que justamente este dualismo perfecto supone, para su realización, formas sociológicas en el sentido más estricto de la palabra; supone unificaciones. Los hombres se *reunen* para luchar y luchan bajo el imperio, por ambas partes reconocido, de normas y reglas. Estas unificaciones, en cuyas formas se realiza la lucha, no entran, empero, como queda dicho, en su motivación; constituyen la técni-

ca, sin la cual no podría verificarse una lucha que excluye toda base heterogénea u objetiva. La reglamentación de estas luchas es, con frecuencia, rigurosa e impersonal, y la observan ambas partes como un código del honor, con una disciplina, que pocas veces se da en las formas de unión y de cooperación.

Este ejemplo nos ofrece, casi con la pureza de los conceptos abstractos, el principio de la lucha y el principio de la unión, que reune los opuestos. Así vemos cómo el uno sólo adquiere, gracias al otro, su pleno sentido y efectividad sociológicas. La misma forma domina en la contienda jurídica, aunque no con igual pureza en los elementos. Sin duda existe aquí un objeto de la contienda, con cuya cesión voluntaria podría terminar la pugna, cosa que no sucede en la lucha por el placer de la lucha. También puede decirse que lo que en los pleitos se llama el placer de la lucha es, en la mayoría de los casos, otra cosa: el enérgico sentimiento del derecho o la imposibilidad de soportar una agresión real o supuesta, en la esfera jurídica con que el yo se siente solidario. La obstinación y la tenacidad con que tan a menudo se desangran las partes en los pleitos, no tienen, ni aún en el demandante, el carácter de ofensiva, sino el de una defensiva en el sentido más hondo. Se trata, efectivamente, de afirmar la personalidad que está tan ligada a su patrimonio y a sus derechos, que todo menoscabo la aniquila, y la lleva consecuentemente a una lucha donde pone en juego la existencia toda. Por consiguiente, es este instinto individualista y no el sociológico de la lucha el que determina tales casos.

Pero si miramos a la forma misma de la lucha, veremos que la contienda jurídica es absoluta; esto es, que las pretensiones de ambas partes son defendidas con pura objetividad y empleando todos los medios permitidos, sin desviarse o aminorarse por consideraciones personales o exteriores de ningún género. La contienda jurídica es, pues, en este sentido lucha absoluta, porque en toda ella no entra nada que no pertenezca a la lucha como tal y no sirva a su fin. En la esfera no jurídica, aun en las luchas más violentas, es al menos posible algo subjetivo, la intervención del destino, la mediación de un tercero. Pero en la contienda jurídica queda excluído todo eso, por la objetividad con que se desarrolla. Esta eliminación de

todo cuanto no sea la lucha misma, puede convertir la contienda jurídica en una lucha permanente formal, independiente de su contenido. Esto acontece de una parte en la casuística jurídica, en la cual ya no se pesan comparativamente elementos reales, sino que los conceptos luchan una contienda completamente abstracta. Por otra parte, la lucha se traslada a veces a elementos que no tienen la menor relación con lo que ha de ser decidido en la contienda. En las civilizaciones elevadas las contiendas jurídicas corren a cargo de abogados profesionales, lo cual limpia la lucha de todas las asociaciones personales que nada tienen que ver con ella. Pero cuando Otón el Grande dispuso que las cuestiones jurídicas se resolvieran en juicio de Dios, por un combate a cargo de luchadores profesionales, ya no queda de todo el conflicto de intereses sino la pura forma del luchar y el vencer; esto es lo único que hay de común entre la contienda que ha de ser decidida y la lucha que la decide. Este caso expresa con exageración caricaturesca la reducción y limitación de la contienda jurídica a la mera lucha.

Pero justamente por su pura objetividad, este tipo de lucha—el más despiadado de todos, precisamente por estar más allá de la oposición subjetiva entre compasión y crueldad —supone en conjunto la unidad y comunidad de las partes, en tan alto grado, que apenas se encontrará en ninguna otra relación. La sumisión común a la ley; el reconocimiento mutuo de que la decisión sólo ha de recaer según el valor objetivo de las razones aducidas; el mantenimiento de formas inviolables para ambas partes; la conciencia de encontrarse envueltos durante todo el procedimiento en un poder y orden sociales, que le prestan sentido y seguridad, todo esto hace que la contienda jurídica descanse sobre una amplia base de unanimidades y coincidencias entre los enemigos. Análogamente, aunque en menor grado, las partes que contratan, los que intervienen en un negocio comercial, constituyen una unidad, por cuanto, aunque sean opuestos sus intereses, acatan normas para todos igualmente obligatorias. Los supuestos *comunes* que excluyen de la contienda jurídica todo lo meramente personal, ostentan aquel carácter de pura objetividad, al que corresponde la implacabilidad, la dureza, la incondicionalidad de la lucha. Así, pues, la contienda jurídica muestra, no

menos que los juegos de lucha, esa alternativa entre el dualismo y la unidad de la relación sociológica; la extrema incondicionalidad de la lucha se produce justamente merced a la unidad severa, determinada por las normas y condiciones comunes.

Finalmente, esto mismo sucede siempre que las partes están penetradas de un interés objetivo, es decir, cuando lo que constituye el interés de la lucha, y con ello la lucha misma, está diferenciado de la personalidad. En estos casos puede ocurrir: o bien que la lucha gire en torno a cuestiones puramente objetivas, quedando fuera de ella y en paz todo lo personal, o bien que haga presa en las personas y en su aspecto subjetivo, sin que por ello sufran alteraciones o disidencias los intereses objetivos comunes a las partes. El último tipo está caracterizado en la expresión de Leibnitz: que correría tras de su enemigo mortal, si pudiera aprender algo de él. Es tan evidente que esto puede calmar y atenuar la enemistad, que sólo el resultado opuesto queda en cuestión. La enemistad que corre paralela a cierta comunidad e inteligencia en lo objetivo, tiene, por decirlo así, una gran pureza y seguridad de derecho; la conciencia de la separación verificada nos asevera que no llevamos la repulsión personal adonde no debe entrar, y la tranquilidad de conciencia que así adquirimos, puede, en ocasiones, conducir a que la enemistad se encone. Pues al limitarla a su verdadero foco, que es al propio tiempo lo más subjetivo de la personalidad, nos abandonamos a veces a ella de un modo más amplio, más apasionado, más concentrado, que si hubiéramos de arrastrar además el lastre de animosidades secundarias, producidas por contagio de aquella central.

En cambio, cuando la diferenciación de la lucha no deja en la contienda sino intereses impersonales, desaparecen por una parte el encono y la irritación inútiles, con que suele vengarse la personalización de controversias objetivas; pero, por otra parte, la convicción de no ser más que el representante de pretensiones impersonales y de no luchar por sí mismo, sino por la causa, puede prestar a la lucha un radicalismo y una desconsideración, que halla su analogía en la conducta general de muchas personas altruistas, con tendencias

muy idealistas y que, no teniendo consideración alguna de sí mismos, tampoco las tienen de los demás, y se creen autorizados para sacrificar a los demás a la idea, por la cual se sacrifican ellos mismos. Este género de lucha, en la que actúan todas las fuerzas de la persona, pero cuyo triunfo redunda en beneficio de la causa, tiene un carácter distinguido, pues el hombre distinguido es el que, siendo completamente personal, sabe, sin embargo, reservar su personalidad; por eso la objetividad produce la impresión de la nobleza. Pero una vez realizada de esta diferenciación y objetivada la lucha, esta ya no se somete a más reservas, pues ello constituiría un pecado contra el interés objetivo en que la lucha se ha concentrado. Sobre la base de la comunidad que las partes constituyen, al limitarse cada cual a la defensa de la causa objetiva y renunciar a todo elemento personal y egoista, presentará la lucha toda la violencia posible, sin las agravaciones, pero también sin las atenuaciones que trae consigo la intervención de elementos personales; no obedecerá más que a su propia lógica inmanente.

Este contraste entre la unidad y el antagonismo, se manifiesta del modo más acusado, cuando ambas partes persiguen realmente uno y el mismo fin, la investigación, v. gr., de una verdad científica. En este caso, toda condescendencia, toda cortés renuncia a la victoria sobre el adversario, toda paz firmada antes de conseguir el triunfo definitivo, sería una traición a la objetividad, en cuyas aras se ha excluído de la lucha el personalismo. En la misma forma se desenvuelven las luchas sociales desde Marx, siendo enormes las diferencias en otros sentidos. Desde el momento en que se ha reconocido que la situación de los trabajadores está determinada por las condiciones objetivas de la producción, independientemente de la voluntad de los individuos, ha decrecido visiblemente el encono personal de las luchas, tanto generales como locales. El patrono ya no es, por ser patrono, un vampiro y un egoista condenable; el obrero ya no actúa siempre movido por una codicia perversa; ambas partes comienzan al menos a no echarse a la cara sus demandas y tácticas como frutos de maldad personal. Esta objetivación se ha conseguido en Alemania propiamente por un camino teórico, y en Inglaterra,

por el desarrollo del tradeunionismo. En Alemania lo personal e individual del antagonismo ha sido superado por la generalidad abstracta del movimiento histórico y de clases; en Inglaterra, gracias al carácter supraindividual y unitario que tomó la acción de los sindicatos obreros y de las asociaciones patronales. Pero no por ello ha disminuído la violencia de la lucha; antes, al contrario, se ha hecho más consciente, más concentrada y al propio tiempo más amplia, al adquirir el individuo la conciencia de que luchaba, no sólo para sí, sino para un gran objetivo impersonal.

Un síntoma interesante de esta correlación puede encontrarse, v. gr., en el boycot acordado por los obreros en 1894 contra las fábricas de cerveza de Berlín. Fué esta una de las luchas locales más violentas de los últimos decenios. Por ambas partes fué llevada con la mayor energía; pero sin que hubiese ningún encono personal—lo que hubiera sido fácil—de los obreros contra los directores de las fábricas o al contrario. Fué posible incluso que dos de los jefes expusieran, en plena lucha, sus opiniones acerca de ella en una misma revista, coincidiendo ambos en la exposición objetiva de los hechos, y separándose tan sólo en las consecuencias prácticas deducidas por cada partido. La lucha prescindió de todo lo no objetivo y puramente personal, limitando así cuantitativamente el antagonismo; y haciendo posible la inteligencia en todo lo personal, produjo un respeto mutuo, y engendró la convicción de que iban arrastrados ambos en común por necesidades históricas. Y esta base de unidad no disminuyó, sino que potenció la intensidad, la decisión y la obstinada consecuencia de la lucha.

El hecho de que los adversarios tengan algo de común, sobre lo que se alza la lucha, puede, es cierto, manifestarse en formas mucho menos nobles. Sucede esto cuando ese elemento común no es una norma objetiva, un interés superior al egoísmo de los partidos en lucha, sino una inteligencia secreta sobre un fin egoista, común a ambas partes. En cierto sentido, fué este el caso en los dos grandes partidos ingleses del siglo XVIII. No existía entre ellos una oposición radical de convicciones políticas, ya que se trataba para ambos de mantener el régimen aristocrático. Era curioso ver cómo dos par-

tidos que se habían distribuído el campo de la lucha política, no se combatían radicalmente... porque habían concertado un pacto tácito contra algo que no era partido político. Esta singular limitación de la lucha se ha relacionado con la corrupción parlamentaria, imperante en aquel período; no parecía crimen grave vender las propias convicciones en favor del partido contrario, porque el programa de éste tenía con el propio una amplia, bien que secreta base común, más allá de la cual comenzaba la lucha. La facilidad de la corrupción muestra que la limitación del antagonismo por una comunidad entre las partes, no fué causa de que aquel antagonismo se tornase más objetivo y fundamental, sino que, por el contrario, lo ablandó, impurificando su sentido necesario.

En otros casos más puros, la síntesis del monismo y el antagonismo de las relaciones, puede producir el resultado opuesto, cuando la unidad es el punto de partida y el fundamento de la relación, alzándose por encima de ella la lucha. Esta entonces suele ser más apasionada y radical que cuando no existe ninguna comunidad de los partidos, que sea anterior o coetánea. La antigua ley judaica, aunque permitía la bigamia, prohibía el matrimonio con dos hermanas (aunque, muerta una de ellas, podía el viudo casarse con la otra), pues esto hubiera fomentado los celos. Se supone aquí, sin más ni más, que sobre la base del parentesco surge mayor antagonismo que entre personas extrañas. El odio mutuo que se profesan los pequeños Estados vecinos, cuya concepción del mundo, cuyas relaciones e intereses locales son inevitablemente muy semejantes, e incluso coinciden en muchas cosas, es más enconado e irreconciliable que el que existe entre grandes naciones, completamente extrañas en el espacio como en la manera de ser. Esta fué la desgracia de Grecia y de la Italia postromana; e Inglaterra se vió conmovida por un caso semejante antes de que, tras la conquista normanda, se fundiesen las dos razas. Estas dos razas vivían mezcladas en los mismos territorios, ligadas por intereses constantes y reunidas por el pensamiento de un Estado unitario; sin embargo, eran completamente extrañas en lo interno, no se comprendían mutuamente y eran enemigas por lo que respecta a los intereses de poder. Este odio, como se ha dicho con razón, era aún más encona-

do que el que puede existir entre razas separadas exterior e interiormente. En los asuntos eclesiásticos es donde vemos los ejemplos más acentuados de este hecho, porque la más pequeña divergencia dogmática adquiere en seguida un carácter de antagonismo irreconciliable. Así sucedió en las luchas confesionales entre luteranos y reformados, especialmente en el siglo XVII. Apenas efectuada la separación del catolicismo, sobrevino, por las causas más nimias, la escisión en partidos; y con frecuencia se oía decir que valía más entenderse con papistas que con los de las otras confesiones. Y cuando en 1875, en Berna, se produjo una dificultad sobre el sitio en que había de verificarse el culto católico, el Papa no permitió que se celebrase en la iglesia que utilizaban los «viejos católicos», y sí, en cambio, en una iglesia reformada.

Dos clases de comunidad sirven de fundamento a una agudización particular del antagonismo: la comunidad de cualidades y la comunidad que consiste en estar comprendidos en una misma conexión social. La primera procede exclusivamente del hecho de que somos seres de diferenciación. El antagonismo excitará la conciencia, tanto más honda y violentamente cuanto mayor sea la igualdad sobre que se produce. Cuando reina un ambiente de paz y afecto, la hostilidad constituye un excelente medio para proteger y conservar la asociación, medio semejante a la función que ejerce el dolor en el organismo, avisando la presencia de la enfermedad. En efecto, la energía con que la disonancia se manifiesta, cuando por lo demás reina perfecta armonía, es un aviso que nos invita a suprimir en seguida el motivo de disensión, y no dejar que siga trabajando en la subconciencia y amenazando la base misma de la relación. Pero cuando falta este deseo fundamental de avenencia, la claridad con que se percibe el antagonismo, destaca sobre la general armonía y contribuye a agudizarlo. Personas que tienen muchas cosas en común se hacen frecuentemente más daño y mayores injusticias que los extraños. Algunas veces, porque la extensión grande de las coincidencias entre ellos ha pasado a ser cosa sobreentendida, y entonces la relación recíproca de las partes no es determinada por esa comunidad, sino por las diferencias momentáneas; pero, principalmente, porque habiendo entre ellos pocas cosas diferentes, el

menor antagonismo adquiere una importancia mucho mayor que entre extraños, los cuales, ya de antemano, están apercibidos a todas las diferencias posibles.

De aquí los conflictos familiares, producidos por las más asombrosas menudencias; de aquí lo trágico de la minucia, que hace que se separen personas que vivían en completo acuerdo. Esta ruptura no prueba en modo alguno que las fuerzas de conciliación estén en decadencia; puede suceder que la gran igualdad de cualidades, inclinaciones y convicciones, haga que la escisión en un punto cualquiera, por insignificante que sea, se sienta como absolutamente intolerable, por la viveza del contraste. Agréguese a esto que al extraño, con quien no compartimos ni cualidades ni intereses, le consideramos objetivamente, reservando nuestra personalidad; por lo cual no es fácil que esa diferencia se apodere de todo nuestro ser. Con los muy diferentes nos encontramos tan sólo en el punto de un trato o en una coincidencia de intereses; y, por eso, el conflicto se limita a estas cosas concretas. Pero cuanto más comunidad tenga nuestra persona completa con la persona de otro, tanto más fácilmente asociaremos nuestro yo total a cualquier relación con ese otro. De aquí la violencia desproporcionada a que, a veces, se dejan arrastrar frente a sus íntimos personas que ordinariamente se dominan.

La felicidad y profundidad en las relaciones con una persona, con la cual nos sentimos, por decirlo así, idénticos—unión que consiste en que ninguna relación, ninguna palabra, ninguna acción o sufrimiento particulares es verdaderamente particular, sino como una envoltura con que se viste el alma entera—, es justamente la que hace que las disensiones sean tan expansivas y apasionadas y que el conflicto envuelva la personalidad entera del otro. Las personas ligadas de este modo están demasiado habituadas a incluir todo su ser y su sentimiento en las relaciones que mantienen, para no adornar la lucha con acentos y, por decirlo así, con una periferia, que excede con mucho al motivo concreto y a su significación objetiva y que arrastra en la ruptura a la personalidad entera. Las personas muy cultivadas espiritualmente podrán evitar esto, pues es propio de ellas el combinar la dedicación plena a una persona con una distinción mutua de los elementos del alma. La pasión in-

diferenciada mezcla la totalidad de la persona con la irritación de una parte o de un momento. Pero la educación refinada no deja que estos estados excedan de su propia esfera, bien circunscrista, y esto concede a la relación entre naturalezas armónicas la ventaja de que, justamente en los conflictos, se dan clara cuenta de cuán insignificantes son las diferencias en comparación con las fuerzas unificadoras.

Pero prescindiendo de esto, ocurre, especialmente en naturalezas profundas, que el refinamiento de su sensibilidad hará tanto más apasionados los afectos y las repulsiones, cuanto más se destaquen sobre el pretérito de color contrario; y esto sucede por decisiones súbitas e irrevocables de su relación, en contraste con las alternativas diarias de una convivencia sin discusión. Entre hombres y mujeres, una aversión completamente elemental, e incluso un sentimiento de odio sin razones particulares, y provocado por simple repulsión mutua, es, a veces, el primer estadio de relaciones, cuyo segundo estadio es un amor apasionado. Podría llegarse a la paradójica hipótesis de que, en las naturalezas destinadas a entrar en una estrecha relación sentimental, este turno u oscilación va determinado por una especie de sabiduría instintiva, que consiste en empezar por el sentimiento contrario al que ha de ser definitivo—como quien retrocede unos pasos atrás antes de dar el salto—para conferir a este una culminación apasionada y avivar la conciencia de lo que se ha ganado. La misma forma aparece en el fenómeno contrario; el amor truncado engendra el odio más profundo. Lo decisivo en este cambio de sentimientos no es sólo la sensibilidad refinada, sino, sobre todo, el mentís dado al pasado propio. Tener que reconocer que nuestro amor profundo fué un error y una falta de instinto (y no me refiero solamente al amor sexual), nos pone en descubierto ante nosotros mismos y supone tal atentado a la seguridad y unidad de nuestra conciencia, que, inevitablemente, hemos de cargar la culpabilidad sobre el objeto causa de tan insoportable sentimiento. El sentimiento secreto de que la culpa es nuestra, queda así oculto muy adecuadamente tras el odio, que nos permite echar toda la culpa al otro.

Esta especial violencia de los conflictos que surgen en relaciones en las cuales, por su esencia, debiera reinar la armonía,

parece abonar el principio evidente de que la intimidad y el poder de las relaciones entre personas se echa de ver en la falta de diferencias entre ellas. Pero este principio evidente no rige sin excepciones. Es imposible que, en comunidades muy íntimas que, como el matrimonio, dominan o tocan al menos la vida entera de los individuos, no surjan ocasiones de conflicto. No ceder nunca a ellas, previniéndolas ya de antemano y, por la mutua condescendencia, cortándolas antes de que surjan, no es cosa que proceda siempre del más genuino y profundo afecto; antes al contrario, donde esto se da con más frecuencia es en ánimos que, siendo amorosos, morales, fieles, no llegan, sin embargo, a la última y absoluta entrega sentimental. El individuo se da cuenta de que no puede verter en la relación esta completa y absoluta entrega, y por eso procura mantenerla libre de toda sombra, se esfuerza por indemnizar al otro, tratándole con una amabilidad, una consideración y un dominio de sí mismo extremos; y, sobre todo, procura tranquilizar su propia conciencia, por la mayor o menor insinceridad de su conducta, que no puede ser transformada, en verdad, ni por la más decidida y aun apasionada voluntad, porque se trata de sentimientos que no dependen de la voluntad, sino que van y vienen como fuerzas del destino.

La inseguridad que sentimos en estas relaciones, juntamente con el deseo de mantenerlas a cualquier precio, nos mueve a menudo a realizar actos de un extremado conformismo, nos incita a tomar cautelas mecánicas, evitando por principio toda posibilidad de conflicto. El que está bien seguro de que su sentimiento es irrevocable y absoluto, no necesita practicar tales condescendencias, porque sabe que nada puede conmover la base de la relación. Cuanto más fuerte es el amor, mejor puede soportar los choques; este amor no teme las consecuencias incalculables del conflicto, y, por tanto, no piensa en evitarlo. Así, pues, aunque las desavenencias entre personas íntimas pueden tener consecuencias más trágicas que entre extraños, sin embargo, en las relaciones más profundamente arraigadas es donde aquéllas se dan con más frecuencia, al paso que otras relaciones, perfectamente morales, pero basadas en escasas profundidades sentimentales, viven en apariencia con más armonía y menos conflictos.

Un matiz particular de la sensibilidad sociológica para las diferencias y de la acentuación del conflicto, sobre la base de la igualdad, se produce cuando la separación de los elementos originariamente homogéneos es el fin propuesto, es decir, cuando propiamente no resulta el conflicto de la escisión, sino la escisión del conflicto. El tipo de este caso es el odio del renegado y el que el renegado inspira. El recuerdo de la unanimidad anterior actúa con tal fuerza, que la oposición actual resulta infinitamente más aguda y enconada que si no hubiese habido antes ninguna relación entre las partes. Agréguese a esto que ambas partes, para llegar a diferenciarse, por contraste con la igualdad que aún sigue actuando en ellos, necesitan extender esa diferencia allende su foco propiamente dicho y ampliarla a todos los puntos comparables; con el fin de fijar y asegurar las posiciones, la apostasía teórica o religiosa incita a ambas partes a declararse mutuamente herejes en todos los sentidos: ético, personal, interior y exterior, cosa que no aparece necesaria cuando la diferencia se manifiesta entre quienes siempre fueron extraños. Es más, cuando han existido previamente igualdades esenciales entre las partes, es cuando más generalmente degenera en lucha y odio una diferencia de opiniones. El fenómeno sociológicamente muy importante del «respeto al enemigo» suele no existir cuando la enemistad se produce entre personas que antes habían pertenecido a una misma unidad. Y cuando queda aún suficiente igualdad para que sean posibles confusiones y mezclas de fronteras, es preciso que los puntos de diferencia sean destacados con tal radicalismo, que muchas veces no se encuentra justificado por la cosa misma, sino por el deseo de evitar aquel peligro. Esto sucedió, v. gr., en el caso antes mencionado de los «viejos católicos» de Berna. El catolicismo romano no se sentía amenazado en su peculiaridad por un contacto fugaz con una iglesia tan completamente heterogénea como la reformada, pero sí con una que le está tan próxima como el «viejo catolicismo».

Este ejemplo toca ya al segundo de los tipos que aquí se presenta y que, en la práctica, se mezcla con el primero en mayor o menor grado: nos referimos a la enemistad, cuya agudización se funda en colaboración y unidad—que no es siempre igualdad—. Lo que motiva la necesidad de tratar este tipo

separadamente es que, en él, en vez de la sensibilidad para las diferencias, surge otro motivo fundamental, completamente distinto, el fenómeno singular del odio social, esto es, del odio contra un miembro del grupo, no por motivos personales, sino porque significa un peligro para la existencia del grupo. Cuando, pues, la disensión dentro del grupo significa un peligro para el grupo, cada uno de los partidos odia al otro, no sólo por la razón material que ha producido la disensión, sino, además, por la razón sociológica de que solemos odiar al enemigo del grupo como tal. Y como este odio es recíproco, y cada uno considera que el que pone en peligro al grupo es el otro, agrávase el antagonismo justamente porque las partes pertenecen ambas a la misma unidad colectiva.

Los casos más característicos son aquéllos en que no se llega a la escisión propiamente dicha del grupo; pues cuando ésta se verifica, significa ya en cierto sentido una solución del conflicto, la diferencia personal descarga sociológicamente y desaparece el acicate de constantes y renovadas excitaciones. Para que el antagonismo se agudice hasta el máximum, es preciso que actúe la tensión entre la hostilidad y la pertenencia a un mismo grupo. Así como es terrible hallarse en disensión con una persona, a la que, a pesar de todo, estamos ligados—exteriormente, pero en los casos más trágicos interiormente también—y de la que no *podemos* separarnos aunque queramos, asimismo el encono crece cuando no *queremos* separarnos de la comunidad, porque no podemos sacrificar los valores que se derivan de la pertenencia a dicha unidad superior, o porque sentimos esa unidad como un valor objetivo, y estimamos que quienes la amenazan merecen odio y lucha. Coyunturas de este género son las que causan la violencia con que se lucha, por ejemplo, en los conflictos que se producen en el seno de una fracción política o de un sindicato o de una familia.

El alma individual nos ofrece con esto una analogía. El sentimiento de que un conflicto entre nuestras aspiraciones sensuales y estéticas, o egoistas y morales, o prácticas e intelectuales, no sólo rebaja en nosotros los derechos de una de las dos partes, no dejándolas desarrollarse libremente, sino que, con frecuencia, amenaza la unidad, el equilibrio y la energía

totales del alma, ese sentimiento hace que en muchos casos se resuelva el conflicto antes de estallar; pero, si esto no sucede, da a la lucha un acento particularmente enconado y desesperado, como si en realidad luchásemos por algo más esencial que el objeto inmediato de la lucha. La energía con que cada una de las tendencias se afana por sojuzgar a la otra no se alimenta sólo de sus intereses, por decirlo así, egoístas, sino del interés superior en la unidad del yo, para quien la lucha significa escisión y desconcierto, si no termina con el triunfo de una de las partes. Análogamente, las luchas que tienen lugar dentro de los grupos estrechamente unidos, van con frecuencia más allá de lo que exigiría el objeto y el interés inmediato de las partes; porque interviene el sentimiento de que la lucha no es solamente por interés de las partes, sino también del grupo en su totalidad, y cada partido lucha, por decirlo así, en nombre del grupo, y en el adversario no odia solamente al adversario, sino también al enemigo de la más alta unidad sociológica a que pertenece.

Finalmente, hay un hecho en apariencia completamente individual, pero en realidad de una gran importancia sociológica, un hecho que relaciona la extrema violencia del antagonismo con la intimidad del trato. Este hecho lo constituyen los celos. El lenguaje corriente no precisa bastante este concepto y con frecuencia lo confunde con el de la envidia. Ambas pasiones tienen, sin duda, la mayor importancia para la estructura de las relaciones humanas. En ambas se trata de un valor cuya consecución o conservación nos es impedida real o simbólicamente por un tercero. Cuando se trata de conseguir, hablaremos más bien de envidia; cuando de conservar, de celos, advirtiendo que, como es natural, lo que importa no es la distinción de las palabras, sino la de los procesos psicológicos que las palabras designan. Es característico de lo que designamos con el nombre de celos, que el sujeto cree tener derecho a la posesión que afirma, mientras que la envidia no se preocupa del derecho, sino sencillamente de lo apetecible que es el objeto envidiado, siéndole indiferente que el bien deseado le sea negado por poseerlo un tercero, o por causas a las que no remediaría el tercero, ni perdiendo dicho bien ni renunciando a él. En cambio, los celos reciben su dirección y colorido propios

precisamente por el hecho de que si se nos niega la posesión del objeto, es porque se encuentra en manos del otro, y vendría a nosotros caso de que aquél lo renunciase. La sensación del envidioso se orienta más bien hacia lo poseído; la del celoso más bien hacia el poseedor. Puede envidiarse la gloria de alguien, aunque sin tener uno mismo el menor derecho a la gloria. Pero tendrá celos de ese glorificado quien crea merecer la gloria tanto y aún más que él. Lo que amarga y corroe el alma del celoso es cierta ficción del sentimiento—por injustificada y hasta insensata que sea—, en virtud de la cual el otro le ha robado, por decirlo así, la gloria que le corresponde. Los celos son un sentimiento de tan específica índole e intensidad, que, una vez engendrados por cualquier combinación en el alma, completan interiormente su típica situación.

Hay un tercer sentimiento que puede considerarse como colocado, en cierto modo, entre estos dos de la envidia y los celos; encuéntrase en la misma escala y pudiera calificarse de envidia malévola. Es la apetencia envidiosa de un objeto, no porque éste sea particularmente deseable para el sujeto, sino sólo porque lo posee otro. Este sentimiento se desarrolla en dos extremos que se convierten en la negación de la propia posesión. De una parte hay la forma apasionada, que prefiere renunciar al objeto y aun destruirlo, antes que consentir que lo posea otro; y de otra parte la forma que consiste en sentir indiferencia o aversión hacia el objeto, y no obstante hallar intolerable el pensamiento de que lo posea el otro. Estas formas de envidia malévola penetran en mil grados y combinaciones en la conducta recíproca de los hombres. El gran conjunto de problemas en que se manifiestan las relaciones de los hombres con las cosas, como causas o consecuencias de sus tratos mutuos, está ocupado en parte no pequeña por este tipo de pasiones. No se trata tan sólo de apetecer el dinero o el poder, el amor o la posición social, en el sentido de que la competencia o el vencimiento y anulación de una persona sea una cuestión de pura técnica, no muy diferente de la superación de un obstáculo físico. Los sentimientos concomitantes que acompañan a esta relación externa y meramente secundaria de las personas, crecen en estas modificaciones aportadas por la envidia malévola, llegando a adquirir formas sociológicas pro-

pias, en las cuales la apetencia de los objetos no es sino el *contenido;* lo que resulta de que en los últimos grados de la serie se ha suprimido completamente el interés por el contenido objetivo del fin, y sólo se conserva éste como el material totalmente indiferente, en derredor del cual cristaliza la relación personal.

De esta base general se deriva la importancia que tienen los celos para nuestro problema particular, cuando su contenido es una persona o la relación de un sujeto con ella. Por lo demás, me parece que el lenguaje corriente no reconoce la existencia de celos provocados por un objeto puramente impersonal. Lo que aquí interesa es la relación entre el celoso y la persona por la cual surgen sus celos frente a un tercero; la relación con este tercero tiene otro carácter sociológico completamente distinto, menos peculiar y complicado. Pues contra aquél surgen cólera y odio, desprecio y crueldad bajo el supuesto *de la comunidad,* del derecho interno o externo a una relación de amor, de amistad, de reconocimiento o de unión, de cualquier género que sea. El antagonismo, lo mismo si es bilateral que si es unilateral, resulta tanto más fuerte y amplio cuanto más incondicional es la unidad sobre la cual ha surgido y cuanto más ansiosamente se desea su superación. El hecho de que el celoso parezca oscilar a menudo entre el amor y el odio, quiere decir que dominan en él, alternativamente, estas dos capas, la segunda de las cuales se alza sobre la primera en toda la anchura de ésta.

Es muy importante la condición anteriormente mencionada: el *derecho* que se cree tener a la posesión espiritual o física, al amor o a la veneración de la persona que constituye el objeto de los celos. Puede un hombre *envidiar* a otro la posesión de una mujer; pero celoso se siente sólo el que cree tener algún *derecho* a poseerla. Esta pretensión puede, sin duda, radicar tan sólo en el mero apasionamiento de su deseo; pues es general en el hombre la tendencia a deducir del vivo deseo un derecho; el niño se disculpa de haber infringido un precepto diciendo que le gustaba mucho lo prohibido; el adúltero, si conserva un resto de conciencia, no podría disparar en duelo contra el marido ofendido si no considerase que su amor a la esposa le da sobre ella un derecho que él defiende

contra el mero derecho legal del cónyuge. De la misma manera que la simple posesión vale como un derecho, así también el estadio previo de la posesión, la apetencia, se convierte también en un derecho, y el doble sentido de la palabra demanda (simple pretensión o pretensión jurídica) indica que el querer tiende a añadir al derecho de su fuerza la fuerza de un derecho.

Sin duda, la aparición de esta pretensión jurídica es la que da a los celos, frecuentemente, un aspecto lamentable: deducir pretensiones jurídicas de sentimientos como el amor y la amistad, es proceder con medios totalmente inadecuados. El plano en que está situado el derecho subjetivo, tanto el interno como el externo, no tiene contacto alguno con aquel otro en que se encuentran los sentimientos de amor y amistad. Querer forzar estos afectos con un simple derecho, por hondo y bien fundado que pueda estar, es tan insensato como querer persuadir con palabras al pájaro para que se reintegre en la jaula. La vanidad del derecho al amor da origen a un fenómeno muy característico de los celos; y es que estos acaban por asirse a las *manifestaciones externas* del sentimiento, que pueden obtenerse haciendo un llamamiento al deber, conservando, merced a esta mísera satisfacción y engaño, el cuerpo de la relación, como si en él quedase prendido algo de su alma.

Ese *derecho*, que constituye un elemento esencial de los celos, es acatado con frecuencia por la otra parte; significa o funda, como todo derecho entre personas, una especie de unidad; es el contenido ideal o legal de una unión, de una relación positiva de determinado género, o, por lo menos, su anticipación subjetiva. Pero sobre esta unidad, que continúa actuando, se alza al mismo tiempo su negación, que es la que crea la coyuntura provocadora de los celos. En este caso no sucede lo que en otras muchas coincidencias de unidad y antagonismo; no sucede que ambas cosas estén distribuídas en distintos campos, reuniéndose tan sólo en la relación total de las personalidades. Lo que aquí ocurre es que esa unidad, que continúa existiendo en forma interna o externa, o que al menos es sentida por una de las partes como existiendo, es negada, real o idealmente. El sentimiento de los celos engendra

un encono particularísimo, deslumbrador, irreconciliable, entre los hombres, porque lo que los separa se apodera aquí del punto mismo de unión, y de esta manera presta al elemento negativo la más extremada potencia y violencia.

El hecho de que esta relación formal sociológica domine completamente la situación interior, explica la singular amplitud de motivos, propiamente indefinida, que alimentan los celos, y la falta de sentido con que estos proceden. Siempre que la estructura de la relación se preste ya de antemano a estas síntesis de síntesis y antítesis, o que esta disposición se dé en el alma del individuo, toda ocasión producirá consecuencias que obrarán tanto más fácilmente cuantas más veces hayan actuado ya. El hecho de que todo acto o palabra humanos permitan interpretaciones varias, en cuanto a su propósito e intención, ofrece un instrumento dócil a los celos, que no ven más que una interpretación. Los celos pueden combinar el odio más violento con la persistencia del más apasionado amor, y el sentimiento de la comunidad íntima con el aniquilamiento de *ambas* partes—pues el celoso destruye la relación del mismo modo que al otro—; por eso acaso sea este sentimiento el fenómeno sociológico en que adquiere su forma subjetiva más radical la construcción del antagonismo basado sobre la unidad.

Clases particulares de esta síntesis nos ofrecen los fenómenos que se reunen bajo el nombre de competencia. Para la esencia sociológica de la competencia, lo más importante es por de pronto que en ella la lucha es indirecta. El que daña inmediatamente al adversario o lo aparta de su camino, no compite ya con él. El lenguaje corriente emplea en general la palabra para designar aquellas luchas que consisten en esfuerzos parciales paralelos de ambas partes, para conseguir uno y el mismo premio. Las diferencias que separan esta clase de lucha de las demás, pueden sintetizarse de este modo. La forma pura de la competencia no es la ofensiva ni la defensiva, porque el premio de la victoria no se encuentra en poder de ninguno de los adversarios. El que lucha con otro para quitarle su dinero, o su mujer, o su gloria, procede con una técnica muy distinta de la empleada por el «que compite» con otro, es decir, el que quiere meter en su bolsillo el dinero

del público, o lograr el favor de una mujer, o conseguir mayor nombre por sus hechos o palabras.

En otras muchas clases de lucha, el vencimiento del adversario no sólo implica inmediatamente el premio de la victoria, sino que lo es ya. En la competencia, en cambio, surgen otras dos combinaciones. Cuando el vencimiento del competidor es el primer requisito temporal, conseguirlo no significa aun nada; el objetivo se logrará tan sólo cuando se haya obtenido cierto valor que, en sí mismo, es independiente de aquella lucha. El comerciante que ha conseguido hacer a su competidor sospechoso ante el público, nada ha logrado todavía con ello si, por ejemplo, los gustos del público se apartan súbitamente de las mercancías que le ofrece. El pretendiente amoroso que ha eliminado a su rival o lo ha hecho imposible, no por eso ha adelantado un paso, si la dama le niega también a él su afecto. Una confesión que lucha por conquistar un prosélito, no puede considerar que ya ha conseguido su propósito cuando ha expulsado del campo a las competidoras, demostrando su insuficiencia; es preciso además que el alma de aquel prosélito sienta justamente las necesidades que ella puede satisfacer. En este tipo, lo característico de la competencia es que la terminación de la lucha no significa por sí misma la consecución del objetivo, como en los casos en que la lucha está motivada por la cólera, la venganza, el castigo o el valor ideal de la victoria.

Todavía se diferencia más de otras luchas el segundo tipo de competencia. En éste la lucha sólo consiste en que cada uno de los que en ella participan va hacia el objetivo, sin emplear su fuerza contra el adversario. El corredor que sólo actúa con su rápida carrera; el comerciante que sólo actúa con el bajo precio de sus mercancías; el propagandista que sólo actúa con la fuerza persuasiva de su doctrina, son ejemplos de esta forma singular de lucha, que iguala a todas las demás en violencia y en derroche apasionado de todas las fuerzas y va impulsada a este extremo por la actuación del adversario, pero que exteriormente procede como si no existiese en el mundo adversario alguno, sino sólo el objetivo. Caracterizada por la dirección inquebrantable hacia el objetivo, esta forma de competencia puede presentarse de modo que el antagonismo sea

puramente formal; éste entonces no sólo sirve a un fin común de ambas partes, sino que incluso la victoria del vencedor puede aprovechar al vencido. En el sitio de Malta por los turcos, en 1565, el Gran Maestre dividió los fuertes de la isla entre las varias naciones a que pertenecían los caballeros, para que la emulación entre los diversos nacionales, aprovechase a la defensa del todo. Nos hallamos ante un caso genuino de competencia, y de la cual, sin embargo, está excluído *a priori* todo daño al adversario, que pueda ser obstáculo para el despliegue total de sus fuerzas en la lucha. Constituye este un ejemplo muy puro, porque si bien el deseo de vencer en esa competencia de honor es el acicate que desencadena el máximo empleo de las fuerzas, sin embargo, la victoria sólo puede alcanzarse de manera tal que sus resultados se extiendan también al vencido.

Análogamente, en todas las competencias de emulación en el campo científico, se ofrece una lucha que no va dirigida contra el adversario, sino hacia un fin común, suponiéndose que los conocimientos descubiertos por el vencedor, son también una adquisición y progreso para el vencido. En las competencias artísticas suele faltar esta sublimación del principio, porque el valor total objetivo, que abarca a ambas partes en igual grado, no existe conscientemente, dado el carácter individualista del arte, aunque acaso se dé también idealmente. Todavía es más clara esta falta, en la competencia comercial, que, sin embargo, se encuentra sometida al mismo principio formal. Pues también en esta esfera la competencia se encamina inmediatamente a la perfección del servicio, y su resultado es la ventaja de un tercero o del todo. Así, pues, en esta forma, se abrazan del modo más singular la subjetividad del fin último con la subjetividad del resultado último; una unidad supraindividual, objetiva o social, envuelve a las partes y su lucha; se lucha con el adversario, sin atacarle, y, por decirlo así, sin tocarle. De esta manera, los impulsos subjetivos antagónicos nos conducen a la realización de valores objetivos, y la victoria no es propiamente el resultado de una lucha, sino realizaciones de valores que están más allá de la lucha.

En esto consiste el enorme valor de la competencia para el

círculo social, en que los competidores se encuentren comprendidos. En los otros tipos de lucha—en los cuales o el premio de la victoria se encuentra de antemano en poder de una de las partes, o el motivo de la lucha es la enemistad subjetiva y no la conquista de un premio—, los valores y fuerzas de los luchadores se destruyen recíprocamente, y con frecuencia no le queda a la totalidad otro resultado que el resto de la simple substracción de fuerza que el más débil hace al más fuerte. Por el contrario, la competencia, cuando se mantiene pura de toda mezcla con otros géneros de lucha, aumenta, generalmente, la provisión de valores gracias a la incomparable combinación de sus elementos; desde el punto de vista del grupo, ofrece motivos subjetivos como medios para producir valores sociales objetivos, y desde el punto de vista de las partes utiliza la producción de valores objetivos, como medio para lograr satisfacciones subjetivas (1).

Pero el progreso objetivo que la competencia produce merced a su forma peculiar de acción recíproca, no es en este caso tan importante como el inmediato sociológico. El fin en derredor del cual compiten en una sociedad los partidos, suele ser el favor de una o muchas terceras personas. Por eso cada una de las dos partes en competencia procura atraerse a ese tercero y

(1) Es este un caso muy puro de un tipo frecuente: que para la especie, para el grupo, para la estructura más amplia, resulta medio lo que para el individuo es fin último, y viceversa. En su mayor amplitud posible aplícase este tipo a la relación del hombre con la totalidad metafísica, con Dios. Cuando surge la idea de un plan divino del mundo, los fines últimos de los seres individuales no son más que grados y medios, que ayudan a realizar el objetivo final absoluto de todos los movimientos terrenales, tal como se encuentran en el espíritu divino. Pero para el sujeto, dada la incondicionalidad de su interés personal, no sólo la realidad empírica, sino también la transcendente son simples medios para su fin. El bienestar en la tierra o la salvación en el más allá, la dicha de la perfección serena o de la estática contemplación divina, son buscados por el hombre mediante Dios, providencia universal. Del mismo modo que Dios, como ser absoluto, llega a sí mismo dando un rodeo a través del hombre, éste llega a sí mismo dando un rodeo a través de Dios. Hace mucho tiempo que esto se ha echado de ver en la relación entre el individuo y su especie, en sentido biológico; el goce erótico que para aquél es un fin último, justificado en sí mismo, no es para ésta más que el medio por el cual se asegura su persistencia. Esta conservación de la especie, que puede considerarse, al menos en metáfora, como su fin, no es para el individuo, a menudo, sino el medio de perpetuarse a sí mismo en sus hijos, de suministrar a su patrimonio, a sus cualidades, a su vitalidad, una especie de inmortalidad. En las relaciones

adherírselo estrechamente. Cuando se habla de la competencia, suelen hacerse resaltar sus efectos destructores, disociadores, envenenadores, no concediéndole más ventaja que la de aquellos valores concretos que se consiguen gracias a ella. Pero, junto con esto, hay que tener en cuenta su enorme poder socializador; obliga al competidor a salir al encuentro del tercero, a satisfacer sus gustos, a ligarse a él, a estudiar sus puntos fuertes y débiles para adaptarse a ellos, a buscar o construír todos los puentes que pueden vincular su propio ser y obra con el otro. Es verdad que con frecuencia este beneficio cuesta la dignidad personal y el valor objetivo de la producción. Sobre todo la competencia entre los que crean los máximos rendimientos espirituales, es causa de que los destinados a dirigir la masa se sometan a ésta; para ejercer con éxito la función de maestro o jefe de partido, de artista o periodista, hace falta obedecer a los instintos y caprichos de la masa, ya que ésta escoge entre los competidores.

Sin duda, de este modo se verifica una inversión de las categorías y de los valores sociales de la vida; pero ello no disminuye la importancia formal de la competencia, para la síntesis de la sociedad. La competencia logra incontables veces lo que sólo el amor puede conseguir: adivinar los más íntimos

sociales ese es el sentido de lo que se llama armonía de intereses entre la sociedad y el individuo. La actividad del individuo se regula para que sustente y desarrolle la constitución jurídica y moral, política y cultural del hombre; pero esto sólo se consigue por cuanto los propios intereses eudemonistas y morales, materiales y abstractos del individuo, se apoderan de aquellos valores transindividuales, utilizándolos como medios; así, la ciencia, v. gr., es un contenido de la cultura objetiva, y como tal un fin último autónomo de la evolución social, que se realiza utilizando el medio del instinto individual de conocimiento; mientras para el individuo la ciencia existente, junto con la elaborada por él, no es más que un medio para la satisfacción de su ansia personal de conocimiento. Es cierto que estas relaciones no ofrecen siempre tan armónica simetría; por el contrario, con bastante frecuencia, esconden la contradicción, según la cual tanto el todo como la parte se tratan a sí mismos como fines últimos y, por consiguiente, a los otros como medios, sin que ninguno de los dos se avenga a desempeñar este papel de medio. Resultan de aquí rozamientos perceptibles en todos los puntos de la vida, y tanto los fines del todo como los de las partes sólo pueden realizarse tolerando ciertas reducciones. Los roces mutuos de las fuerzas que no aprovechan al resultado positivo y la inutilidad de las que resultan débiles, determinan en la competencia para el balance final, reducciones de una importancia que sólo tiene igual en aquella simetría de series de fines opuestos.

deseos de otro, aun antes de que éste se haya dado cuenta de ellos. La tensión antagónica en que el competidor se halla, frente a los demás competidores, afina en el comerciante la sensibilidad para percibir las inclinaciones del público y llega a dotarle de una especie de instinto adivinatorio para las mutaciones inminentes de sus gustos, sus modas, sus intereses. Y esto no le sucede únicamente al comerciante, sino también a los periodistas, a los artistas, a los editores, a los parlamentarios. La competencia moderna que se ha caracterizado diciendo que es la lucha de todos contra todos, es al propio tiempo la lucha de todos para todos. Nadie negará que resulta trágico que los elementos de la sociedad trabajen unos contra otros en vez de colaborar; que en la lucha con los competidores se derrochen energías incontables que pudieran haberse utilizado en un trabajo positivo; y que, finalmente, una obra positiva y valiosa resulte inútil y se pierda, sin recompensa, en la nada, cuando compite con ella otra más valiosa o solamente más atractiva. Pero todo este pasivo de la competencia, en el balance social, está contrapesado por la enorme fuerza sintética del hecho de que la competencia en la sociedad es competencia por el hombre, una pugna por el aplauso y el gasto, por concesiones y sacrificios de todo género, una lucha de los pocos para la conquista de los muchos, como de los muchos para la conquista de los pocos; en una palabra, un tejido de miles de hilos sociológicos mediante la concentración de la inteligencia en el querer, sentir y pensar del prójimo; mediante la adaptación del que ofrece a los que demandan; mediante las posibilidades multiplicadas, del modo más refinado, para lograr enlaces y favores. Desde que la estrecha e ingenua solidaridad de las constituciones sociales primitivas ha cedido el puesto a la descentralización, que había de ser el efecto inmediato de la ampliación del círculo, los esfuerzos del hombre por conquistar al hombre, la adaptación del uno al otro, no parecen posibles sino pagando el precio de la competencia, es decir, de la lucha con otro por la conquista de un tercero, con el cual acaso se compite en alguna otra esfera.

Al ampliarse e individualizarse la sociedad, muchos intereses que mantienen unidos a los miembros del círculo, sólo parecen estar vivos cuando la necesidad y el calor de la com-

petencia los impone al sujeto. Por otra parte, la fuerza socializadora de la competencia no se muestra sólo en estos casos groseros y, por decirlo así, públicos. En incontables combinaciones, tanto de la vida familiar como de las relaciones eróticas, de la charla social como de las polémicas en torno a convicciones serias, de la amistad como de las satisfacciones vanidosas, encontramos a dos personas que compiten para conquistar el favor de una tercera, con frecuencia en puras indicaciones, por sugestiones al punto abandonadas, como aspectos parciales de un fenómeno total. Pero dondequiera que la competencia se presenta, corresponden al antagonismo de los competidores otras ofertas o atracciones, promesas o enlaces que ponen a cada uno de ellos en relación con el tercero. La acción del vencedor, especialmente, adquiere de este modo una intensidad que no hubiera conseguido sin la comparación constante, impuesta por la competencia, entre el propio rendimiento y el rendimiento del competidor, y sin la excitación que producen las alternativas de la lucha. Cuanto más el liberalismo ha ido penetrando no sólo en las esferas políticas y económicas, sino también en las familiares y sociales, en las eclesiásticas y amistosas, en el trato general entre las personas; cuanto más estas relaciones han ido dejando de estar predeterminadas y reguladas por normas históricas generales, y han sido abandonadas a los equilibrios inestables y a las coyunturas que varían de caso a caso, tanto más depende su conformación de competencias constantes. Y el resultado de estas competencias, a su vez, dependerá, en la mayoría de los casos, de la cantidad de interés, amor, esperanza, que sepan despertar los competidores en el tercero o terceros, centros convergentes de los movimientos en competencia.

Tanto inmediata como mediatamente, el objeto más valioso para el hombre es el hombre. Mediatamente, porque en él están acumuladas las energías de la naturaleza, como en los animales que comemos o que hacemos trabajar para nosotros, están acumuladas las del reino vegetal, y en éste las del suelo y la tierra, el aire y el agua. El hombre es el ser más condensado y el más susceptible de aprovechamiento, y a medida que cesa la esclavitud, es decir, el apoderamiento mecánico del hombre, aumenta la necesidad de adueñarse de él es-

piritualmente. La lucha contra el hombre, que era una lucha para conquistarlo y esclavizarlo, se trueca en el fenómeno complicado de la competencia, en el cual el hombre lucha también contra otro hombre, pero para la conquista de un tercero. Y la conquista de este tercero, conquista que sólo puede conseguirse por los medios sociológicos de la persuasión o convicción, de la oferta en más o menos, de la sugestión o la amenaza, en suma, por medio de nexos espirituales, trae por única consecuencia a menudo el establecimiento de uno de esos nexos, desde el momentáneo que se verifica comprando en una tienda, hasta el matrimonio. A medida que aumenta la intensidad cultural y condensación de la vida, la lucha por el más condensado de todos los bienes, el alma humana, habrá de abarcar cada vez mayor espacio, aumentando y profundizando por tanto las acciones recíprocas, sintéticas, que constituyen su medio y su objetivo.

Queda ya con esto indicado que el carácter sociológico de los círculos sociales se diferencia mucho, según la cantidad y las clases de competencia que en su seno permitan. Claramente se ve que este es un fragmento del problema de la correlación, al cual han suministrado una contribución las aseveraciones hechas hasta aquí: existe una relación entre la estructura de un círculo social y la cantidad de enemistades que puede tolerar entre sus elementos. En lo político, es la ley penal la que con frecuencia fija el límite hasta donde la lucha y la venganza, la violencia y el engaño, son compatibles con la existencia del todo. Pero no es completamente exacto lo que se ha dicho de que la ley penal podía considerarse como el mínimum ético. Pues un Estado se disolvería si, aun evitando todo lo prohibido por la ley penal, se realizasen en él los atentados, daños y hostilidades que son aún compatibles con dicha ley. La ley penal tiene ya en cuenta el hecho de que la gran mayoría de estas energías destructoras quedan impedidas de desarrollarse, merced a coacciones en las que la ley no interviene.

Por consiguiente, el mínimum de moralidad y de paz, sin el cual no podría subsistir la sociedad civil, va más allá de las categorías garantizadas por la ley penal; fundándose en la experiencia se supone que estas perturbaciones no castigadas,

abandonadas a sí mismas, no traspasarán la medida que puede soportar la sociedad.

Cuanto más estrechamente unificado esté el grupo, tantas más significaciones opuestas podrá tener la enemistad entre sus elementos. Por una parte, el grupo, justamente por su intimidad, podrá soportar sin disolverse ciertas disensiones intestinas, porque las fuerzas sintéticas tienen suficiente energía para contrarrestar a las antitéticas. Por otra parte, un grupo cuyo principio vital contenga una unidad y comunidad considerables, se encontrará particularmente amenazado por aquellas discordias intestinas. Una y la misma centripetalidad del grupo hará, según las demás circunstancias, que sea muy resistente o que no pueda ofrecer resistencia a las enemistades entre sus miembros.

En uniones estrechas, como el matrimonio, se dan ambas cosas al mismo tiempo. Sin duda, no hay otra forma de unión que pueda soportar, sin disolverse exteriormente, odios tan feroces, antipatías tan completas, tantos choques y ofensas constantes. Pero, por otra parte, es, si no la única, una, al menos, de las pocas relaciones que, por una escisión exteriormente imperceptible y aun inexpresable en palabras, por un simple gesto de antagonismo, pueden perder de tal modo su profundidad y belleza, que ni la más apasionada voluntad de ambas partes sea capaz de restablecerla. En los grupos de grandes proporciones hay dos estructuras, completamente opuestas en apariencia, que admiten una cantidad considerable de interior hostilidad. En primer lugar, las uniones superficiales, fáciles de anudar y que producen una cierta solidaridad de elementos. Por medio de éstas, los daños causados por choques producidos aquí y allá, pueden arreglarse con relativa facilidad; los elementos dan tantas energías o valores al todo, que éste puede muy bien dejar a los individuos en libertad para sus antagonismos, en la seguridad de que el gasto de energía determinado por ellos será cubierto por otros ingresos. Esta es una de las razones por las cuales las comunidades bien organizadas puedan soportar muchas más escisiones y rozamientos interiores que los conglomerados mecánicos, sin lazos de unión interiores. La unidad a que puede llegar por organizaciones afinadas una gran masa, es capaz de equilibrar fácil-

mente el activo y el pasivo, dentro de la vida total, y transportar las energías disponibles a aquellos sitios en donde se haya producido alguna debilidad por discordias entre los elementos, o por otra causa cualquiera.

El mismo efecto general produce, empero, la estructura inversa; de modo semejante a la composición de los barcos, que están hechos de muchos compartimientos estancos, de suerte que al ocurrir una avería el agua no penetra en todas partes. El principio social, en este sentido, es cierto aislamiento de las partes en lucha, las cuales tienen que arreglar entre sí sus conflictos y soportar ellas mismas los daños producidos, sin que sufra el todo. La justa elección o la combinación de los dos métodos, el de la solidaridad orgánica, en que el todo responde de los daños producidos por los conflictos parciales, y el del aislamiento, en que el todo se reserva frente a estos daños, es naturalmente una cuestión fundamental para la vida de toda asociación, desde la familia hasta el Estado, desde las que se mantienen por lazos económicos hasta las que sólo se sostienen por lazos espirituales. Los extremos están concretados de una parte en el Estado moderno, que no sólo soporta la lucha de los partidos políticos, por muchas fuerzas que se consuman en ellos, sino que incluso las utiliza para favorecer su equilibrio y su evolución; y, de otra parte, en los Estados-ciudades antiguos y medievales, que se debilitaban, hasta perecer, en ocasiones, por las luchas intestinas de los partidos. En general, cuanto mayor sea el grupo, en tanto mejores condiciones se encontrará para emplear ambos métodos; el procedimiento consistirá en dejar que los partidos remedien por sí los daños primarios producidos por la lucha, acudiendo, en cambio, el todo con sus reservas a paliar las consecuencias secundarias que puedan tener importancia para la vida conjunta. Claramente se ve que esta combinación es difícil de realizar en los grupos pequeños, cuyos elementos se encuentran muy cerca unos de otros.

Volviendo ahora a la relación particular entre la competencia y la estructura de su círculo, surge primeramente esta distinción; los intereses del círculo pueden determinar una forma que prohiba o limite la competencia, o bien el círculo, siendo en sí accesible a la competencia, se ve impedido de en-

tregarse a ella por virtud de su especial formación histórica y por causa de principios generales que están más allá de los intereses en cuestión. Lo primero es posible bajo dos supuestos. Es claro que la competencia se produce cuando un bien—que no basta para todos los aspirantes, o no es accesible a todos ellos—queda reservado al vencedor. Pero entonces no puede haber competencia si los elementos del círculo no aspiran a poseer un bien que todos desearían igualmente, o si aspirando a obtenerlo, ese bien es suficiente para satisfacerlos a todos por igual. Puede presumirse que se dé el primer caso, siempre que la socialización sea causada, no por un *terminus ad quem* común, sino por un mismo *terminus a quo*, una raíz unitaria. Así acontece, ante todo en la familia. Ciertamente pueden surgir en ella competencias ocasionales; pueden competir los hijos por el amor o la herencia de los padres, o éstos por el amor de sus hijos. Pero estas competencias están determinadas por contingencias personales—no de otro modo que cuando dos hermanos son competidores comerciales—y sin relación con el *principio* de la familia. Este principio es, en efecto, el de una vida orgánica; pero el organismo tiene en sí mismo su fin y no se refiere, allende sí mismo, a un objetivo exterior, para cuya conquista hayan de competir sus elementos. Sin duda, la enemistad puramente personal que brota de la antipatía de las naturalezas es bastante contraria al principio de paz, sin el cual la familia no puede subsistir a la larga; pero justamente la intimidad de la convivencia, la conexión social y económica, la presunción, en cierto modo coactiva, de unidad, dan lugar muy fácilmente a rozamientos, tensiones, oposiciones. El conflicto familiar constituye una forma de lucha *sui generis*. Sus causas, su agudizamiento, su extensión a los que no tenían parte en él, las características de la lucha y de la reconciliación, son completamente peculiares, porque se realizan sobre la base de una unidad orgánica, formada por mil lazos internos y externos, y no puede compararse con ningún otro conflicto. Pero en este complejo de síntomas falta la competencia; porque el conflicto familiar va directamente de persona a persona, y la referencia indirecta a una finalidad objetiva, referencia que es propia de la competencia, aunque puede darse ocasionalmente, no procede de sus energías específicas.

Del otro tipo sociológico, que excluye la competencia, se encuentran ejemplos en la vida de las comunidades religiosas. En ella se dan, sin duda, esfuerzos paralelos de todos hacia una finalidad igual; pero no llega a producirse la competencia, porque la consecución de esta finalidad por uno de ellos, no excluye a los demás. Al menos, en la concepción cristiana, la casa de Dios tiene sitio para todos. Si la gracia priva a algunos de este sitio y se lo concede a otros, ello demuestra precisamente la inutilidad de toda competencia. Es ésta más bien una forma característica de las aspiraciones paralelas, que podría designarse con el nombre de competencia pasiva. La lotería y los juegos de azar son buenos ejemplos de ella. Hay ciertamente un concurso para un premio; pero falta lo esencial de la competencia, la diferenciación de las energías individuales como base y razón de la ganancia y de la pérdida. Sin duda, el resultado va vinculado a una actividad previa; pero los diferentes resultados no dependen de las diferencias en estas actividades. Esto da lugar a que entre los individuos del círculo formado por semejante azar, se produzca una relación peculiar, en la cual, a distinción de lo que sucede en la competencia, aparece una mezcla completamente nueva de igualdad y desigualdad de las condiciones. Cuando cierto número de hombres ponen en el juego exactamente lo mismo y tienen las mismas probabilidades de éxito, pero saben que una potencia, sobre la que no pueden influír, niega o concede ese éxito, reinará entre ellos una indiferencia que no puede existir en las competencias, cuyo resultado depende de la comparación de las distintas actividades. Por otra parte, la conciencia de que el premio se obtiene o no, según la calidad del esfuerzo realizado, tranquiliza y objetiva el sentimiento que el otro nos produce; en cambio, cuando esta conciencia falta, la envidia y la irritación encuentran el terreno abonado. El elegido por gracia, el ganancioso en el treinta y cuarenta, no será odiado, pero sí envidiado por el perdidoso. La mutua independencia de los esfuerzos realizados por ambos hace que los dos se miren a mayor distancia y se vean con mayor indiferencia que los competidores en una lucha económica o deportiva. En estas luchas justamente, el hecho de que el fracaso sea merecido, engendra fácilmente un odio característico, que

consiste en trasladar nuestro propio sentimiento de insuficiencia al que lo ha hecho nacer.

Por consiguiente, la relación—muy floja por lo demás—que se da en aquellos círculos cuya comunidad está determinada por una elección graciosa de Dios, de los hombres o del destino, es una mezcla específica de indiferencia y envidia latente, que se actualiza al producirse la decisión, determinando en el vencedor los sentimientos correspondientes. Aunque estos sentimientos se diferencian mucho de las alternativas sentimentales propias de la competencia, hay también probablemente en toda competencia genuina algo de esta relación, engendrada por probabilidades de azar comunes; hay cierta apelación a un poder superior a las partes, que decide por sí y no en virtud de los diferentes valores de las partes. La medida muy variable en que se da este sentimiento fatalista, engendra una gradación muy particular de las relaciones de competencia, hasta llegar al tipo de la elección graciosa en donde domina, y en donde los elementos activos y diferenciadores, característicos de la competencia, desaparecen por completo.

Otra aparente competencia más se ofrece en los grupos religiosos. Consiste en la pasión celosa por superar a los demás en la conquista de los bienes supremos, pasión que puede excitar a las obras, al cumplimiento de los preceptos y a la realización de obras meritorias, devociones, ascetismos, oraciones, limosnas. Pero aquí falta la otra característica de la competencia; que la ganancia obtenida por uno le sea negada al otro. Nos encontramos aquí ante una diferencia de importancia sociológica. Podríamos considerarla como la diferencia que existe entre la competencia y la emulación. En toda competencia, aunque se trate de los bienes ideales de la honra y del amor, el valor de la actuación está determinado por la relación que esta guarda con la actuación del competidor. La actuación del vencedor, siendo la misma, hubiera tenido un resultado completamente distinto para él, si la del competidor hubiera sido mejor que la suya, en vez de ser peor. Esta dependencia en que se halla el resultado absoluto del relativo (o en otros términos el real del personal) determina todo el movimiento de la competencia; y falta completamente en aque-

lla emulación religiosa. En esta, la actividad del individuo produce su fruto inmediatamente. Fuera indigno de la justicia absoluta el hacer que la recompensa de la actividad individual dependiese de que los méritos de otro individuo fuesen mayores o menores. Cada cual es recompensado según sus obras, medidas por normas transcendentales. En cambio, en la competencia, cada cual es tratado según las obras del competidor, según la relación entre unas y otras. Por cuanto el fin a que aspiran los miembros de un círculo, es la posibilidad religiosa—es decir, ilimitada e independiente de toda relación comparativa—de la gracia, el círculo no podrá desarrollar ninguna competencia. Éste es también el caso en todas aquellas asociaciones que, siendo de pura receptividad, no dejan espacio a actividades individualmente diversas: asociaciones científicas o literarias, que se limitan a organizar conferencias, sociedades de viajes, asociaciones para fines puramente epicúreos.

En todos estos casos, los fines particulares del grupo dan lugar a formaciones sociológicas que excluyen la competencia. Pero puede haber otras razones que, aparte los intereses y el carácter del grupo, impongan la renuncia, bien a la competencia misma, bien a algunos de sus medios. Ocurre lo primero cuando predominan el principio socialista de la organización uniforme del trabajo y el más o menos comunista de la igualdad en los productos del trabajo. Considerada según su forma, la competencia descansa en el principio del individualismo. Pero cuando es practicada dentro de un grupo, no resulta clara, sin más, su relación con el principio social: la subordinación de lo individual al interés unitario de la comunidad. Indudablemente el competidor individual es el fin para sí mismo, emplea sus fuerzas para conseguir el triunfo de *sus* intereses. Pero como la lucha de la competencia se verifica por medio de prestaciones objetivas y suele producir resultados de algún modo valiosos para un tercero, el puro interés social—constituído en último término por este resultado, que para los competidores es un producto secundario—no sólo puede permitir la competencia, sino provocarla expresamente. Por consiguiente, la competencia no es solidaria, como se piensa con manifiesta ligereza, del principio individualista, para el cual el individuo,

su dicha, su obra, su perfección, constituyen el sentido y finalidad absolutos de toda vida histórica. En relación con el fin último, la competencia es una simple técnica y, por tanto, más bien indiferente. Por consiguiente, la oposición y negación de la competencia no van unidas al principio del interés social, considerado como único dominante, sino a la idea de otra técnica, que se designa con el nombre de socialismo, en sentido estricto.

En general, la valoración del todo como superior a los destinos individuales, la tendencia de las instituciones o al menos de las ideas hacia lo común, hacia lo que a todos comprende, y sobre todos manda, determinará la propensión a la *organización* de todos los trabajos individuales; es decir, que se intentará dirigir estos trabajos en virtud de un plan racional de conjunto, que evite todo rozamiento entre los elementos, todo derroche de fuerzas por competencia, todo azar de iniciativas puramente personales. El resultado para el conjunto no se conseguirá por el choque antagónico de las fuerzas en lucha espontánea, sino por una dirección centralizada que de antemano organice todos los elementos, para que cooperen y se complementen, como vemos en la burocracia de un Estado o en el personal de una fábrica. Esta forma de producción socialista no es más que una técnica para alcanzar los bienes materiales de la dicha y la cultura, de la justicia y el perfeccionamiento; debe, por tanto, ceder el terreno a la libre concurrencia, allí donde ésta parezca ser el medio prácticamente más adecuado. No es esta una cuestión que ataña tan sólo a los partidos políticos. El problema de si la satisfacción de una necesidad, la creación de un valor, ha de confiarse a la competencia de fuerzas individuales o a su organización racional, a la oposición o a la colaboración, es un problema que se plantea en mil formas parciales o rudimentarias: en la administración por el Estado y en los carteles, en las competencias de precios y en los juegos de niños. El mismo problema aparece en la cuestión de si la ciencia y la religión crean más hondos valores vitales cuando se coordinan en un sistema armónico, o cuando cada una de ellas trata de superar las soluciones que ofrece la otra, obligándose ambas, por esta competencia, al mayor rendimiento. Surge también en las cuestiones plantea-

das por la técnica teatral, cuando hay que decidir si para el efecto total es preferible dejar que cada actor desarrolle plenamente su individualidad y que gracias a esta emulación se anime y vivifique el conjunto, o si de antemano ha de tenerse presente una visión conjunta, a la que hayan de acomodarse las individualidades. Se refleja asimismo en el interior del individuo, ya que en algunas ocasiones sentimos que el conflicto entre los impulsos éticos y estéticos, entre las decisiones intelectuales e instintivas, es condición esencial de las hondas resoluciones en que se expresa y vive más verdaderamente nuestro ser, mientras que en otras ocasiones no concedemos la palabra a estas fuerzas individuales, sino en cuanto se coordinan dentro de un sistema unitario, dirigido por *una* tendencia.

No se puede comprender bien el socialismo, en su sentido corriente, como aspiración económica y política, si no se le considera al propio tiempo como la forma perfecta y más pura de una técnica vital que, lo mismo que la opuesta, se extiende sobre todos los problemas planteados por el manejo de una pluralidad de elementos. Conocido el carácter puramente técnico de estas ordenaciones, la organización socialista tiene que renunciar a la pretensión de ser un fin que se justifica en sí mismo y una última instancia de valor, y debe entrar en una comparación estimativa con la competencia individualista, en cuanto esta es también un medio para la consecución de fines supraindividuales. Pero no cabe negar, por otra parte, que dicha comparación estimativa es a menudo insoluble para nuestros recursos intelectuales, dependiendo entonces la preferencia por una u otra técnica, de los instintos fundamentales que actúan en las diversas naturalezas. Ciertamente, si se consideran las cosas en abstracto, los instintos habrían de limitarse a fijar el fin último, debiendo los medios ser determinados por el conocimiento teórico. Pero, en la práctica, el conocimiento es tan imperfecto, que los impulsos subjetivos tienen que hacer la elección en su lugar; y frecuentemente es además tan débil, que no puede resistir al poder persuasivo de los instintos. Por eso sucederá a menudo que, por encima de toda justificación racional, el poder de atracción contenido en la forma colectiva unitariamente organizada, interiormente equilibrada y contraria a todo razonamiento, tal como aparece su-

blimado actualmente en el socialismo, alcanzará la victoria sobre la forma rapsódica, fragmentaria, sobre la dilapidación de fuerzas, la escisión y el azar que lleva consigo la competencia en la producción. Y a medida que esta disposición vaya apoderándose de los individuos, irán desalojando a la competencia de todos aquellos campos cuya índole no la excluye.

Algo análogo sucede cuando se trata, no de la unidad orgánica, sino de la igualdad mecánica de las partes. El caso más puro de este tipo lo constituye la organización gremial, en cuanto descansa sobre el principio de que cada maestro ha de tener «la misma congrua sustentación». La esencia de la competencia implica que la igualdad de cada elemento con los demás, se esté modificando continuamente hacia arriba o hacia abajo. Cuando existe competencia entre dos productores, cada uno de ellos, prefiere, sin duda, a la mitad de la ganancia, que tendría segura si estuviese establecido el reparto exacto de la oferta, la inseguridad de la diferenciación; ofreciendo otras cosas, o de otra manera, pueden corresponderle, es cierto, menos de la mitad de los consumidores, pero también muchos más. El principio del riesgo, que se realiza en la competencia, contradice de tal manera al principio de la igualdad que los gremios hicieron todo lo posible para evitar que surgiese la competencia, prohibiendo al maestro tener más de un despacho y más de cierto número de oficiales muy limitado, vender productos que no fueran los fabricados por él, ofrecer cantidades, calidades y precios distintos de los que el gremio había determinado. El hecho de que estas limitaciones cayeran bien pronto en desuso, demuestra que no estaban de acuerdo con la naturaleza de las cosas. El principio, abstracto por un lado y personal por otro, de la igualdad en la ganancia, fué el que motivó que se prohibiese la forma de la competencia en la producción. No hace falta citar más ejemplos. La alternativa (que se da en incontables provincias y casos de la actividad humana), de si se ha de luchar por un bien o repartírselo en buena armonía, se presenta aquí en este género esencial de lucha llamado competencia. Como en esta esfera las partes no luchan entre sí de un modo inmediato, sino para obtener el éxito de su producción ante terceras personas, la partición del valor consiste en la igualdad voluntaria de esta

producción. La decisión no depende en modo alguno exclusivamente del cálculo de probabilidades, que unas veces aconsejará la aventura de la competencia, oscilando entre el todo y el nada, y otras aconsejará la más limitada y más segura práctica de la igualdad de las prestaciones. La disposición de ánimo de cada época o el temperamento de los individuos, decidirá muchas veces, prescindiendo de todo cálculo del entendimiento. Y este carácter sentimental y general de la decisión, hará que la renuncia a la competencia pueda extenderse incluso a esferas en que no está aconsejada por la naturaleza de las cosas.

Otras modificaciones de la acción social recíproca se producen cuando no se elimina la competencia en sí, sino algunos de sus medios. Trátase aquí de estadios de evolución, en los cuales la competencia absoluta de la lucha animal por la existencia conviértese en relativa; es decir, en los cuales van desapareciendo gradualmente todos aquellos rozamientos y paralizaciones que no son exigidos por la propia competencia. En estas modificaciones no se altera ni el producto ni la intensidad de la competencia; lo que se hace es orientar ésta hacia el puro resultado final, canalizándola de modo que las fuerzas de los dos partidos no se pierdan, en daño tanto de la utilidad subjetiva como de la objetiva. Prodúcense así dos formas, que pueden llamarse la limitación interindividual y la limitación supraindividual de los medios de competencia. La primera surge cuando un cierto número de competidores acuerdan voluntariamente renunciar a ciertas prácticas, con las cuales tratan de aventajarse unos a otros; la renuncia del uno sólo es válida en tanto que el otro la mantiene también. Así, cuando los libreros de ocasión, en un lugar, acuerdan no rebajar más que el 10 o el 5 por 100 sobre el precio de librería, o cuando los comerciantes convienen en cerrar sus establecimientos a las nueve o a las ocho, etc. Es evidente que en estos casos sólo decide la utilidad egoista; el uno renuncia a ciertos medios de atraer la clientela, porque sabe que si los aplicara el otro le imitaría en seguida, y el exceso de ganancia, que repartirían, no compensaría el *plus* de gastos que igualmente habrían de repartir. De manera que a lo que propiamente han renunciado no es a la competencia—que exige siempre alguna

desigualdad—, sino justamente a aquellos extremos en que no es posible la competencia, porque en ellos sobreviene en seguida la igualdad de todos los competidores.

Este tipo, aunque hasta ahora pocas veces se ha realizado con pureza, es de la mayor importancia; demuestra la posibilidad de una inteligencia de los competidores sobre el terreno mismo de la competencia, sin que ésta sea disminuída. Descubierto un punto en que coinciden los intereses, el antagonismo se concentra con mayor intensidad en aquellos otros puntos en que puede desarrollarse. Así, la limitación interindividual de los medios puede prolongarse indefinidamente, descargando la competencia de todo aquello que no es verdadera competencia, porque no produce efectos al neutralizarse recíprocamente. Como los medios de la competencia consisten mayormente en ventajas concedidas a un tercero, este tercero, que en lo económico es el consumidor, será el que sufra las consecuencias de esos acuerdos consistentes en renunciar a dichos medios. En realidad, estas inteligencias inician el camino que lleva a la constitución de carteles industriales. Una vez que se ha comprendido que pueden ahorrarse muchos de los daños consecutivos a las prácticas de la competencia, siempre que el competidor haga lo mismo, estos convenios pueden tener no sólo la consecuencia indicada: intensificación y pureza de la competencia, sino también la contraria: exaltar el acuerdo hasta la supresión de la competencia misma y el establecimiento de una organización, que en vez de luchar por la conquista del mercado, se encargue de abastecerlo según un plan común. Esta anulación de la competencia tiene un sentido sociológico completamente distinto de la que practicaba la organización gremial. Siendo en ésta los individuos independientes, su igualdad forzada determinaba que los más capaces descendiesen al nivel en que los más ineptos podían competir con ellos. Tal es la forma en que irremediablemente caen los elementos independientes, cuando están sometidos a una igualdad mecánica. Pero en la cartelación, el punto de partida no es en modo alguno la situación de los sujetos, sino las conveniencias objetivas de la explotación. Aquí culmina aquella limitación de la competencia, que consiste en suprimir todos los medios que no la sirven, acabando por privar a los que

aún restan del carácter de competencia, porque el dominio completo del mercado y la dependencia a que queda reducido el consumidor, hacen completamente superflua la competencia como tal.

Finalmente, la limitación de los medios de competencia, dejando subsistente la competencia misma, acontece a veces por obra de instancias situadas más allá de los competidores y de su esfera de intereses: el derecho y la moral. En general, el derecho no prohibe a la competencia sino aquellos actos que se castigan igualmente en las demás relaciones humanas: la violencia, el daño, el engaño, la calumnia, la amenaza, la falsedad... Por lo demás, la competencia es el género de antagonismo cuyas formas y consecuencias se encuentran menos intervenidas por prohibiciones jurídicas. Si por ataques inmediatos se destrozase la existencia económica, social, familiar e incluso física de alguien, en el grado en que ello acontece en la competencia—como cuando se levanta una fábrica al lado de otra o se pretende el mismo empleo que otro, o se presenta al premio una obra para vencer a otra—intervendría inmediatamente la ley penal. ¿Por qué, pues, la ley no protege los bienes expuestos a la ruina por la competencia? Parece claro, en primer término, que los competidores no obran con *dolo*. Ninguno de ellos pretende otra cosa sino conseguir el premio de su prestación; y si ello arruina el otro, es esta una consecuencia secundaria, que nada le interesa al vencedor, quien incluso puede lamentarla. Pero además falta a la competencia el elemento de la violencia propiamente dicha, no siendo la derrota y la victoria más que la expresión exacta, justa, de las fuerzas respectivas. El vencedor se ha expuesto exactamente a los mismos riesgos que el vencido, y éste, en último término, ha de atribuír su ruina a su propia insuficiencia.

Pero, por lo que a lo primero se refiere, el dolo contra la persona perjudicada falta igualmente en una porción de delitos que castiga el Código; propiamente, en todos aquellos que no han sido producidos por venganza, perversidad o crueldad. El quebrado que conserva una parte de su patrimonio, quiere salvar algunos bienes, y el hecho de que con ello queden perjudicados los acreedores, puede no ser para él más que una *conditio sine qua non*, muy sensible. Quien de noche va por

la calle alborotando, es castigado por perturbar la tranquilidad pública, aun cuando sólo se propone dar expansión a su contento y no se le ocurre el pensamiento de que con ello perturba el sueño de los demás. Por tanto, según esto, el que arruina a otros con su trabajo normal debiera merecer al menos una pena: por imprudencia. Y en cuanto a la exculpación que resulta de la igualdad de condiciones, de lo voluntario de la acción y de la justicia con que el éxito premia las propias fuerzas, pudiera aplicarse también al duelo, en todas sus formas. Cuando en una lucha, aceptada voluntariamente por ambas partes y celebrada en las mismas condiciones, uno de los luchadores resulta gravemente herido, castigar al otro no parece lógicamente más consecuente que castigar a un comerciante, que por medios leales ha arruinado a un compañero. Si no se hace así, es debido, en parte, a razones de técnica jurídica; pero principalmente a una de carácter social utilitario. La sociedad no puede renunciar a las ventajas que le reporta la competencia de los individuos, ventajas que exceden con mucho a las pérdidas causadas por el aniquilamiento ocasional de algún individuo en la competencia. Esta es la razón evidente en que se funda el principio del Código civil francés, sobre el cual se construye todo el tratamiento jurídico de la concurrencia desleal: «todo hecho cualquiera del hombre que causa a otro un daño, obliga a repararlo a aquel por cuya culpa ha ocurrido». La sociedad no toleraría que un individuo perjudicase a otro en la forma indicada inmediatamente y sólo para su propio provecho; pero lo tolera cuando este perjuicio acontece, por el rodeo de una prestación objetiva, que tiene valor para un número indeterminado de individuos. Análogamente el Estado no toleraría el duelo entre oficiales, si se tratase simplemente del interés personal de un individuo, que exige el aniquilamiento de otro, y si la cohesión interna del cuerpo de oficiales no sacase de este concepto del honor una fuerza, cuya ventaja compensa, para el Estado, al sacrificio del individuo.

Es cierto que la legislación de Francia y Alemania, desde hace algún tiempo, ha comenzado a limitar los medios de competencia, en interés de los propios competidores. La intención fundamental, que ha movido a estas medidas, es la

de proteger a los comerciantes e industriales contra ciertas ventajas que sus competidores podrían adquirir por medios moralmente reprobables. Así, por ejemplo, se prohiben todos los reclamos que, por indicaciones falsas, pudieran inducir al comprador a la creencia errónea de que tal comerciante les ofrece condiciones más ventajosas que otro; y esto incluso cuando la consecuencia no es un encarecimiento de la mercancía para el público. Se prohibe asimismo producir en el comprador la ilusión de que adquiere una cantidad de mercancía, que no puede adquirirse en otras partes por el mismo precio, aunque la cantidad efectivamente vendida resulte de hecho la corriente y el precio el adecuado. Un tercer tipo es el de una casa muy conocida, con gran número de clientes, que impide que otro, con el mismo nombre, lleve al mercado un producto análogo, despertando en los clientes la creencia de que se trata del mismo producto; en lo cual es indiferente que la mercancía que se ofrece sea mejor o peor que la primitiva que lleva el nombre conocido.

Lo que nos interesa en estas medidas es el punto de vista, completamente nuevo en apariencia, que consiste en proteger al competidor de buena fe contra los que emplean medios desleales para procurarse clientela. Las demás limitaciones de las prácticas comerciales tratan de impedir el engaño del público; pero este motivo y propósito no existe en las leyes de que acabamos de hablar, y su defecto no impide, en modo alguno, su aplicación. Mas si se mira la cosa con más detención, se verá que estas prohibiciones no son más que desarrollos de los viejos artículos referentes a la estafa; y estos desarrollos no tienen sólo interés jurídico, sino también sociológico y formal. El Código penal alemán considera como estafa el hecho de que alguien, para obtener una ventaja en su patrimonio, «perjudique al patrimonio de otro, provocando errores por medio de hechos falsos». Pero entendíase, sin inconveniente, que era necesario que el error se produjese en la misma persona cuyo patrimonio sufre el perjuicio. Ahora bien, la letra de la ley nada dice acerca de esta identidad; y el permitir que se persiga por estafa el hecho de producir un daño en el patrimonio de *A*, provocando un error en *B*, hace que se comprendan en la ley contra la estafa aquellos casos de

competencia desleal. Pues dichos casos consisten en producir un error en el público—sin que este sufra un daño patrimonial — , resultando por ello perjudicado el patrimonio del competidor honrado, que no es a quien han sido expuestos los hechos falsos. El comerciante que le dice al comprador falsamente que liquida sus existencias por defunción, acaso no le dañe en nada, si pide los mismos honrados precios que su competidor; pero causa perjuicio a este competidor, quitándole acaso parroquianos que, sin aquella falsa declaración, le hubieran permanecido fieles. Por consiguiente, la ley no contiene ninguna limitación de los medios de competencia, como tales; ni es protección específica de los competidores. El comportamiento de la sociedad frente a la competencia, no se caracteriza porque ahora haya dispuesto la limitación de estos medios, sino, al contrario, por haberlo dejado de hacer durante tanto tiempo, no siendo sino una aplicación lógica de las prescripciones penales vigentes.

A esto hay que agregar lo siguiente: Las motivaciones de estas leyes insisten, en todas partes, en que no quieren imponer limitación alguna a la competencia leal, y que sólo se proponen impedir la que va contra la buena fe. El sentido de estas observaciones puede traducirse muy exactamente diciendo que eliminan de la competencia todo aquello que no es competencia, en el sentido social. La competencia es una lucha en que se combate con prestaciones objetivas, destinadas a favorecer a terceras personas. Pero estos justos motivos de decisión social se encuentran entorpecidos y trastocados por el empleo de reclamos, atracciones, sugestiones, a las que no responde ningún rendimiento objetivo, sino sólo una especie de lucha *inmediata*, puramente egoista, no encauzada por los cauces de la utilidad social. Lo que la jurisprudencia designa con el calificativo de competencia «leal», es propiamente aquella que responde al concepto puro de la competencia. Un comentario de la ley alemana excluye expresamente de ella el caso de que alguien abra junto a un pequeño almacén de trajes un gran establecimiento en competencia, y venda a precios mínimos anunciados en reclamos estridentes, hasta aniquilar al pequeño comerciante. Nos encontramos aquí ante una violencia brutal y, considerada individualmente, la relación entre ambos

competidores no es otra que la que se establece entre el ladrón fuerte y su víctima débil. Pero desde el punto de vista social es una competencia leal, es decir, limitada al objeto y al tercero. Pues el reclamo, si no contiene más que verdad, sirve también al público. Pero si contiene indicaciones falsas, o perjudica al público, o por lo menos no le favorece, desde este punto de vista puede ya intervenir la protección del competidor contra la violencia, e incluso debe hacerlo, para mantener las fuerzas competidoras dentro de la forma pura, esto es, social-utilitaria de la competencia. Por lo tanto, aun las mismas limitaciones específicas puestas por el derecho a la competencia, se revelan como limitación de las limitaciones que la competencia sufre por el empleo de prácticas puramente subjetivas e individualistas.

Hay, pues, motivo en esto para creer que el derecho debiera ser completado, en esta esfera, como en tantas otras, por la moral; la cual no se encuentra atada a las conveniencias sociales, sino que incontables veces regula la conducta de los hombres según normas ajenas a los intereses sociales, siguiendo los impulsos de un sentimiento inmediato que pide la paz consigo mismo y la halla a menudo justamente en la oposición a las exigencias de la sociedad, o siguiendo ideas metafísicas y religiosas que, si a veces contienen dichas exigencias sociales, otras las rechazan totalmente, considerándolas como contingencias limitadas e históricas. De ambas fuentes brotan imperativos que rigen la conducta de hombre a hombre y que no son sociales—aunque sean sociológicos—, en el sentido tradicional; por medio de estos imperativos, la naturaleza humana se acomoda en la forma ideal del deber. No hay que decir que las morales ascéticas, altruistas, fatalistas, reducen en lo posible la competencia y los medios empleados por ella. Pero la moral típica europea muestra más tolerancia frente a la competencia que frente a otras clases de antagonismo. Esto depende de una combinación particular de los caracteres que constituyen la competencia. Por otra parte, como seres morales, nos desagrada tanto menos emplear nuestra fuerza contra un adversario, cuanto mayor sea la distancia entre nuestra personalidad subjetiva y la prestación que llevamos a la lucha y que decide ésta. En cambio, nos sentimos

más inclinados a tener consideraciones y reservas, cuando luchan fuerzas personales inmediatas; en este caso no podemos substraernos al llamamiento de la compasión. E incluso cuando se trata de antagonismos personales e inmediatos, una especie de pudor nos impide desplegar sin reservas toda nuestra energía, descubrir todo nuestro juego, emplear toda nuestra fuerza en una lucha en que se enfrenta personalidad con personalidad. Pero en las contiendas que se desarrollan en prestaciones objetivas, desaparecen estos motivos éticos y estéticos de contención. Por eso podemos competir con personas con las cuales evitaríamos en absoluto una controversia personal.

La orientación hacia el objeto da a la competencia la crueldad de todo lo objetivo, que no es el placer en el dolor ajeno, sino la eliminación de los factores subjetivos. Esta indiferencia frente a lo subjetivo, caracteriza la lógica, el derecho y la economía monetaria, y hace que personalidades, que no son crueles en modo alguno, cometen en la lucha de competencia muchas crueldades, sin por ello querer nada malo. El recogimiento de la personalidad tras la objetividad, descarga la conciencia moral. Este mismo objeto se consigue empero también por el elemento opuesto de la competencia: la proporcionalidad exacta con que el resultado corresponde a las fuerzas empleadas por el sujeto. Prescindiendo de desviaciones que nada tienen que ver con la esencia de la competencia, y proceden tan sólo de su mezcla con otros destinos y relaciones, el resultado de la competencia es el índice insobornable de la capacidad personal objetivada en la prestación. Lo que adquirimos por el favor de personas o coyunturas, por el acaso o por un destino, a modo de predestinación, a costa de otros hombres, no es por nosotros usado con la misma tranquilidad de conciencia que el producto de nuestra propia actividad. Pues junto a la moralidad que renuncia, está la que afirma el propio yo; ambas hallan su enemigo común en el hecho de que nuestra relación con los otros esté entregada a fuerzas exteriores, independientes del yo. Cuando en último término, como acontece en la competencia pura, es el yo el que decide, nuestro instinto moral se siente indemnizado de la competencia despiadada, por un sentimiento de justicia

que siente no sólo el vencedor, sino a veces el propio vencido (1).

En lo hasta aquí expuesto hemos visto diversas clases de unificaciones entre las partes en lucha: mezclas de antítesis y síntesis, construcción de unas sobre otras, limitaciones y potenciaciones mutuas. Pero además de esto hay que tener en cuenta otra significación sociológica de la lucha: la importancia de la lucha, no por lo que se refiere a la relación de las partes entre sí, sino a la estructura interior de cada parte. La experiencia diaria enseña cuán fácilmente la lucha entre dos individuos modifica no sólo la relación de cada uno con el otro, sino al individuo en sí mismo; y ello prescindiendo del efecto de mutilación o purificación, debilitación o fortalecimiento, que pueda tener para el individuo. La lucha, en efecto, plantea condiciones previas y produce modificaciones y adaptaciones necesarias para el mejor desarrollo del conflicto. El lenguaje nos ofrece una fórmula extraordinariamente acertada para indicar lo esencial de estas modificaciones inmanentes: el que lucha ha de «recogerse en sí mismo», esto es, ha de condensar todas sus energías en un punto, a fin de poder en cada momento emplearlas en la dirección conveniente. En la paz, el individuo «puede dejarse ir», esto es, puede dejar en libertad las energías e intereses diversos de su ser, para que por todas partes se desarrollen con independencia. Pero en

(1) Este es, sin duda, uno de los puntos en que se manifiesta la relación de la competencia con los rasgos más decisivos de la vida moderna. El hombre y su misión en la vida, la individualidad y valor objetivo de su actividad, aparecen antes de la edad moderna como más solidarios, fundidos y adecuados entre sí. Los últimos siglos han desarrollado de una parte con un poder inusitado los intereses objetivos, la civilización real, y, por otra parte, han profundizado de un modo inusitado también el yo, la pertenencia del alma individual a sí misma frente a los prejuicios reales y sociales. En el hombre moderno aparecen perfectamente diferenciadas la conciencia de las cosas y la de su propio yo, y esto le hace a propósito para la forma de lucha que la competencia representa. Se da en él la pura objetividad del procedimiento, que debe su efecto exclusivamente a la cosa, con plena indiferencia respecto a la personalidad, que está detrás de ella. Pero al propio tiempo se da la perfecta responsabilidad de la persona, la dependencia del resultado respecto de la energía individual, y ello porque las facultades personales están medidas por hechos impersonales. Las tendencias más profundas de la vida moderna, la real y la personal, han hallado en la competencia uno de sus puntos coincidentes; en él se funden prácticamente y se manifiestan como miembros opuestos, aunque complementarios, de una unidad espiritual superior.

épocas de ataque y de defensa, esto significaría un derroche de fuerzas (por las aspiraciones contrarias de las partes esenciales) y una pérdida de tiempo, porque a cada momento habría que estar reconcentrándolas y organizándolas de nuevo. Por eso, en tal coyuntura, el hombre entero ha de adoptar la forma de la concentración, como posición interior de lucha y única posibilidad de victoria.

La misma conducta formal ha de seguir el grupo en una situación igual. Esta necesidad de centralización, de severa concentración de todos los elementos—que es lo único que puede garantizar su empleo en cada momento, sin pérdida de energía ni de tiempo—, se sobreentiende en los casos de lucha hasta tal punto, que incontables ejemplos históricos nos la muestran realizada en las más perfectas democracias. Mencionaremos, v. gr., las diferencias de organización tan conocidas de los indios norteamericanos, según que se hallen en paz o en guerra, y el caso de los oficiales de sastrería londinenses que en el primer cuarto del siglo XIX poseían organizaciones completamente diversas para la paz y para la guerra con los patronos. En tiempos tranquilos la organización estaba constituída por pequeñas asambleas autónomas, en treinta albergues. En épocas de guerra, cada albergue tenía un representante; éstos formaban un comité que, a su vez, elegía un comité menos numeroso, de quien emanaban todas las órdenes y al que se obedecía incondicionalmente. En general, las asociaciones de obreros profesaban entonces el principio de que acerca de los intereses de todos debían decidir todos también. Pero la necesidad había creado un órgano de la más estricta eficacia, que actuaba de un modo completamente autocrático y cuyas ventajas reconocían de buen grado los obreros.

La conocida influencia recíproca que se observa entre las constituciones despóticas y las tendencias guerreras descansa en esta razón formal. La guerra exige la centralización del grupo y el despotismo es quien mejor puede garantizarla. Mas, por otra parte, una vez que el despotismo está implantado y realiza aquella forma, las energías acumuladas tienden fácilmente a descargarse en una guerra exterior. Por ser altamente característico, citaremos un ejemplo de esta conexión, tomado de la situación contraria. Uno de los pueblos más anárquica-

mente organizados son los esquimales de Groenlandia. No existe entre ellos jefatura alguna. En la pesca, se obedece de buen grado al hombre más experto; pero éste no posee género alguno de autoridad. No hay recursos coactivos para el que se aparta de la empresa común. Pues bien, de estas gentes se refiere que el único modo de combatir que practican, cuando se producen entre ellos antagonismos, es un certamen lírico. El que se cree perjudicado por otro, inventa versos denostándole y los recita en una asamblea popular, convocada al efecto, en la cual el adversario responde de la misma manera. A la falta absoluta de instinto guerrero corresponde en este caso la falta absoluta de centralización.

Por eso entre las diversas organizaciones que se dan dentro del grupo total, la más centralizada es la del ejército—salvo acaso la de los bomberos, que está sujeta a las mismas necesidades formales—, es decir, aquella organización en la que está excluído todo movimiento propio de los elementos, gracias a la autoridad absoluta de la instancia central. Así los impulsos que parten de esta se realizan, en el movimiento del todo, sin pérdida de fuerzas. Por otra parte, lo que caracteriza una federación de Estados es su unidad como potencia guerrera. En todos los demás puntos puede conservar cada Estado su independencia; en este no puede hacerlo, si ha de existir un lazo federal. Por eso se ha dicho que la perfecta federación de Estados sería aquella que constituyese una unidad absoluta en su relación con otros Estados—abiertamente guerrera o en forma latente—, poseyendo, en cambio, sus miembros plena independencia en su mutua relación.

Teniendo en cuenta la incomparable utilidad que para la lucha representa una organización unitaria, pudiera creerse que cada parte ha de tener el mayor interés en que la parte contraria carezca de esa unidad (1). Y, sin embargo, hay casos de lo contrario. La forma centralizada en que la situación de lucha precipita a un partido, transciende de éste y le lleva a desear que el enemigo se le presente también en esta forma. En las luchas entre obreros y patronos, en los últimos decenios, se puede apreciar esto de un modo innegable. La Real

(1) Véanse las explicaciones anteriores sobre el *divide et impera.*

Comisión de Trabajadores de Inglaterra, declaraba en 1894 que la organización sólida de los obreros era favorable a los patronos del oficio, e igualmente la de los patronos favorable a los trabajadores. Pues si bien las huelgas en este caso son más extensas y duraderas, en cambio la organización es para ambas partes más favorable y menos cara que los muchos rozamientos locales, abandonos de trabajo y pequeños conflictos, inevitables cuando no hay una organización sólida en ambas partes. De la misma manera, una guerra entre Estados modernos, por destructora y cara que resulte, ofrece un balance final más favorable que las incontables pequeñas luchas y rozamientos en los períodos en que los Gobiernos estaban menos centralizados.

También en Alemania reconocieron los obreros que la existencia de una organización estrecha y eficaz de los patronos, era favorable para el obrero en los conflictos de intereses. Pues sólo una organización de este género puede nombrar representantes con quienes tratar con completa seguridad; sólo frente a ella pueden los obreros de un ramo estar ciertos de que las ventajas concedidas no resultarán en seguida negadas por patronos disidentes. La desventaja que significa para una parte la organización unitaria de la otra—en cuanto que para esta es una ventaja—resulta compensada con creces, en estos casos, porque gracias a la organización unitaria, la lucha es para ambas partes más concentrada y abarcable; y es también más segura una paz efectiva y general. En cambio, contra una masa difusa de enemigos, se consiguen, sin duda, con frecuencia, victorias parciales; pero difícilmente se llega a acciones decisivas, en las que realmente se compruebe la proporción de las fuerzas. Si este caso nos da una visión tan profunda de la conexión fundamental que existe entre la forma unitaria y la buena disposición de los grupos para la lucha, es porque nos muestra cómo la conveniencia de esta conexión triunfa incluso sobre la desventaja inmediata que pudiera resultar. La forma ideal objetiva de la constitución más conveniente para la lucha, es la centrípeta, que trae el resultado objetivo de la lucha por el camino más seguro y más breve. Esta teleología, que se cierne por encima de las partes, hace que finalmente cada parte halle en ella su ventaja y logra el resultado aparente-

mente contradictorio de convertir en ventaja para los dos la ventaja del otro.

Para caracterizar el sentido sociológico de esta formación, es esencial distinguir si el grupo en conjunto se encuentra en una relación antagónica frente a un poder situado fuera de él (con lo cual se verifica en la conciencia y la acción aquel estrechamiento de lazos y acrecentamiento de la unidad), o si cada elemento de una pluralidad tiene por sí un enemigo, y la cooperación se produce tan sólo por el hecho de ser este enemigo el mismo para todos. En este caso puede suceder: o bien que esos elementos nada tuvieran que ver anteriormente unos con otros, o que esta común hostilidad haya hecho surgir entre ellos nuevas formaciones. En el primer caso hay que establecer una distinción. La lucha o guerra de un grupo puede, de una parte, unirlo por encima de las discrepancias y alejamientos individuales de sus miembros; pero, por otra, hace que esas discrepancias intestinas adquieran una claridad y decisión que antes no poseían. Esto se podrá observar mejor en agrupaciones menores que no han llegado aun al grado de objetivación de un Estado moderno. Cuando un partido político, en el que se reunen varios intereses, se encuentra lanzado a una lucha resuelta y radical, surge una buena ocasión para que se produzcan escisiones; en esos momentos sólo cabe, u olvidar las disensiones internas, o por el contrario acentuarlas, eliminando a ciertos miembros. Cuando una familia contiene individualidades en discrepancia fuerte o latente, el momento en que un peligro o un ataque impulsa a la mayor concentración posible, será justamente aquel que asegure su unidad por largo tiempo o la destruya definitivamente, resolviendo si es, y hasta qué punto es, posible una cooperación de dichas personalidades. Cuando los alumnos de una clase planean una burla al profesor, o una pelea con los de otra clase, es ocasión esta que por una parte suele acallar enemistades interiores; pero por otro lado, incita siempre a algunos alumnos a separarse de los demás, no sólo por motivos objetivos, sino porque con algunos, con quienes no tienen inconveniente en convivir en el marco de la clase, no quieren colaborar en ataques tan decididos. En suma: el estado de paz del grupo permite que elementos antagónicos convivan dentro de él en

una situación indecisa, porque cada cual puede seguir su camino y evitar los choques. Pero el estado de lucha aproxima tan íntimamente a los elementos y los coloca bajo un impulso tan unitario, que han de soportarse perfectamente o repelerse radicalmente. Por la misma razón, en los Estados llenos de disensiones intestinas, una guerra exterior es a veces el último medio para superarlas. Pero otras veces es causa de que se deshaga totalmente la unidad.

Por eso los grupos que se encuentran de algún modo en estado de guerra, no son tolerantes. En ellos las desviaciones individuales de la unidad fundamental cohesiva no pueden pasar de cierto límite muy estrecho. A veces la técnica que se sigue en estos casos consiste en cierta tolerancia que se ejerce para poder eliminar con tanta mayor decisión a los que definitivamente no pueden ser incorporados. La Iglesia Católica se ha encontrado propiamente desde sus comienzos en un doble estado de guerra; contra el complejo de las diversas opiniones doctrinales que, reunidas, constituyen la herejía, y contra los demás intereses y poderes de la vida, que pretenden tener una esfera de acción independiente de la suya. La unidad cerrada que hubo de adoptar en esta situación, consistió en seguir tratando como miembros a los disidentes, mientras ello fuese posible, expulsándolos en cambio de su seno con incomparable energía cuando se hacían intolerables.

Para semejantes organizaciones es de la mayor importancia cierta elasticidad (1) de forma; no para establecer transacciones y conciliaciones con los poderes antagónicos, sino, precisamente, para oponerse a éstos con la mayor energía, sin prescindir de ningún elemento aprovechable. La elasticidad no consiste en rebasar los límites. Los cuerpos elásticos tienen límites no menos claros que los rígidos. Esa elasticidad caracteriza, v. gr., a las órdenes monásticas, gracias a las cuales los impulsos místicos o fanáticos que surgen en todas las religiones, se canalizan de modo que resultan inofensivos para la Iglesia y le están incondicionalmente subordinados. En cambio, en el Protestantismo, con su intolerancia dogmá-

(1) Sobre la elasticidad de las formas sociales en general, véase el final del capítulo sobre autoconservación.

tica, mayor en ocasiones, esos impulsos condujeron a menudo a separaciones y escisiones de la unidad. Al mismo motivo parecen poder referirse ciertas formas de conducta específicas del sexo femenino. Entre los elementos variadísimos de que está formada la relación total entre hombres y mujeres, encuéntrase una hostilidad típica que brota de dos fuentes: de que las mujeres, físicamente más débiles, están siempre en peligro de ser explotadas económica y personalmente y privadas de derechos (1), y de que, por ser las mujeres el objeto de la apetencia sensual del hombre, tienen que situarse frente a éste a la defensiva. Es muy raro que esta lucha, que se extiende a través de la historia interna y personal del género humano, lleve a una coalición inmediata de las mujeres contra los hombres; pero hay una forma transpersonal que sirve de defensa a las mujeres contra aquellos dos peligros, y en la cual, por tanto, está interesado, por decirlo así, *in corpore*, el sexo femenino. Esta forma es la costumbre, sobre cuya esencia sociológica ya caracterizada más arriba, hemos de volver ahora, atendiendo a las consecuencias que en esta esfera produce.

La personalidad fuerte sabe defenderse individualmente de los ataques de que puede ser objeto, o al menos le basta con la protección jurídica. En cambio, la débil se vería perdida, a pesar de esta protección, si de alguna manera no les estuviese prohibido a los individuos superiores en fuerza abusar de su superioridad. Esta prohibición es en parte obra de la moral. Pero como la moral no tiene más poder ejecutivo que la conciencia del propio individuo, no ofrece bastante seguridad y necesita ser completada por la costumbre. Ésta no tiene la precisión de la norma jurídica, ni ofrece tanta seguridad; no obstante, se encuentra garantizada por un temor instintivo y por las consecuencias desagradables de su violación. La costumbre es la verdadera fuerza del débil, que no sabría defenderse en una lucha donde las fuerzas pudieran desplegarse libremente. Por eso su característica es esencialmente la prohibición, la limitación. Produce una cierta igualdad entre los

(1) Hablo aquí de la relación en que se han encontrado los dos sexos en la mayor parte de la historia, sin considerar si el desarrollo que han tenido modernamente las energías y derechos de las mujeres, la modificará en lo futuro o en parte la ha modificado ya.

fuertes y los débiles; y en su función de poner obstáculos a las desproporciones puramente naturales, llega incluso a preferir al débil, como lo demuestra, v. gr., la andante caballería. En la lucha latente entre los hombres y las mujeres, son aquellos los fuertes y los agresores. Las mujeres se ven obligadas a buscar el amparo de la costumbre y a convertirse en guardianas de ésta. Por eso ellas se encuentran comprometidas a cumplir severamente la rica variedad de preceptos que forman el código de la costumbre, incluso en los casos en que no se trata de abusos de los hombres. Todas las normaciones de la costumbre están en conexión recíproca; la violación de una de ellas debilita el principio y, por tanto, las demás. Por eso las mujeres suelen encontrarse de acuerdo en este punto; constituyen en esto una unidad real, que corresponde a la unidad ideal en que las reunen los hombres cuando hablan de las «mujeres» en general, unidad que tiene el sentido de una oposición de partidos. La solidaridad que tienen las mujeres, para los hombres, y que se expresa en el viejo dicho alemán: «cada hombre responde sólo de su vergüenza, pero si cae una mujer, se censura a todas», esa solidaridad sexual da una base real al interés que sienten las mujeres por la costumbre, considerada como un medio de lucha.

Por eso frente a otra mujer, las mujeres no conocen por regla general más que la inclusión completa o la total exclusión del campo de la costumbre. Se da en ellas la tendencia a no confesar, mientras es posible, que una mujer ha faltado a las normas de la costumbre, a dar a sus actos una interpretación benévola, inofensiva, salvo que obren en contra el deseo de escándalo u otros motivos de orden personal. Pero cuando la disculpa ya no es posible, la pecadora es sentenciada implacable e irrevocablemente a la expulsión de la «buena sociedad». Si no hay otro remedio que confesar la falta contra la costumbre, la culpable es entonces radicalmente eliminada de aquella unidad, que se mantiene por el común interés en el sostenimiento de las reglas consuetudinarias. Así vemos que las mujeres condenan del mismo modo a Margarita que a la Dama de las Camelias, a Stella que a Mesalina, sin hacer posible situaciones intermedias entre las que están dentro y las que están fuera de la norma de la costumbre, concediendo la

existencia de grados diversos. La posición defensiva de las mujeres no permite que el muro de la costumbre sea rebajado en un centímetro. El partido de las mujeres no acepta en principio ningún término medio, sino la inclusión resuelta en la comunidad ideal de las «mujeres decentes» o la exclusión igualmente resuelta de la misma. Esta alternativa no está en modo alguno justificada en pura moral, y sólo resulta comprensible teniendo presente aquella exigencia de inquebrantable unidad, que ha de tener para con sus miembros un partido, en lucha abierta con el adversario.

Por la misma razón puede ser ventajosa para los partidos políticos, una disminución del número de sus adeptos, siempre que sirva para limpiarle de elementos inclinados a aceptar transacciones y apaños. Para que esto sea conveniente, es preciso de ordinario que coincidan dos condiciones. En primer lugar, un estado de lucha agudo, y en segundo lugar, que el grupo combatiente sea relativamente reducido. El tipo de este caso, lo encontramos en los partidos de minoría, especialmente cuando no se limitan a la defensiva. La historia parlamentaria inglesa lo ha demostrado varias veces. Así, por ejemplo, en 1793 el partido *whig*, que se hallaba ya muy mermado, se encontró fortalecido justamente a consecuencia de otra defección, que se llevó los elementos tibios y prontos a las transacciones. Entonces las pocas personas que quedaron en el partido, entusiastas y resueltas, pudieron practicar una política unitaria y radical. En cambio, los grupos mayoritarios, no necesitan insistir tanto en esta decisión del pro o del contra. Para ellos no son peligrosos esos adeptos vacilantes y condicionales. Pueden soportar gran número de estos elementos, en la periferia, sin que el centro resulte afectado por ello. Pero cuando por ser el grupo poco extenso la periferia está muy próxima al centro, la inseguridad de cualquier elemento amenaza en seguida al centro mismo, y con ello pone en peligro la cohesión del conjunto. La escasa distancia que hay entre los elementos, quita al grupo la elasticidad, que es condición precisa para la tolerancia.

Por eso, los grupos—y, particularmente, las minorías—que viven en lucha y sufren persecución, rechazan con frecuencia la condescendencia y la tolerancia de la otra parte; porque con

ello se esfumaría el radicalismo de su oposición, sin el cual no podrían seguir luchando. Esto ha acontecido más de una vez en las luchas confesionales inglesas. Lo mismo bajo Jacobo II que bajo Guillermo y María, los no conformistas e independientes fueron a veces objeto, por parte del Gobierno, de una condescendencia con la cual no estaban de acuerdo en modo alguno. Pues ello era causa de que los elementos más condescendientes e indecisos, que militaban en sus filas, sintiesen la tentación y tuviesen la posibilidad de constituír formaciones intermedias o, al menos, de suavizar su oposición. Toda tolerancia por parte del enemigo, tolerancia que *no puede ser nunca más que parcial,* amenaza la uniformidad de los miembros en la oposición y, con ello, aquella unidad que exige una minoría combatiente que no quiere transacciones. Por eso, pierde con tanta frecuencia su unidad el grupo que no tiene enemigo. Con referencia al protestantismo se ha dicho varias veces que, siéndole esencial la «protesta», cada vez que el adversario contra quien protesta queda fuera de sus tiros, pierde su energía o su unidad interior; hasta el punto de llegar a repetir en su seno el conflicto con el enemigo, escindiéndose en un partido ortodoxo y otro liberal. De la misma manera, ha sucedido varias veces en la historia de los partidos norteamericanos, que el retroceso de uno de los grandes partidos tuviera por consecuencia la división del otro en grupos y oposiciones intestinas.

En cambio, la conciencia unitaria de la Iglesia católica se ha fortalecido, indudablemente, por el hecho de la herejía y la actitud hostil adoptada frente a ella. Gracias a la implacable oposición contra la herejía, los variados elementos de la Iglesia han podido orientarse y mantener su unidad, a pesar de los intereses que podrían haberlos disociado. Por eso, la victoria total de un grupo sobre su enemigo no es siempre una fortuna, en sentido sociológico; porque rebaja la energía que garantizaba su cohesión, y entonces ganan terreno las fuerzas disolventes, nunca ociosas. La ruptura de la alianza romano-latina en el siglo v se ha explicado como consecuencia de la victoria sobre los enemigos comunes. Acaso la base en que se fundaba dicha alianza: la tolerancia de una parte y la sumisión de otra había dejado hacía tiempo de ser completamente natural; pero

esto no se puso de manifiesto hasta que faltó el enemigo común, merced al cual los aliados no paraban mientes en sus interiores contradicciones. Incluso puede afirmarse que en algunos grupos puede ser cordura política el buscar enemigos, a fin de que la unidad de los elementos siga actuando como un interés vital.

El ejemplo últimamente indicado nos lleva a considerar una posible exaltación de este sentido unificador que tiene la lucha. Merced a la lucha acontece, a veces, que no sólo una unidad ya existente se condensa con más energía y excluye radicalmente todos los elementos que pudieran contribuír a borrar los límites que la separan del enemigo, sino que la lucha obliga a concentrarse a personas y grupos que, sin ella, nada tendrían de común. La energía con que la lucha actúa en este sentido, aparece con particular claridad en el hecho de que la conexión entre la situación de lucha y la unificación es bastante fuerte para actuar también en la dirección contraria. Las asociaciones psicológicas, en general, muestran su energía por el hecho de obrar, incluso, retrospectivamente; si, por ejemplo, nos representamos a una persona bajo el concepto de héroe, el enlace entre ambas representaciones alcanzará su intimidad máxima, cuando no podamos representarnos el concepto de héroe en general, sin que surja inmediatamente en nosotros la imagen de aquella personalidad. Así, la unión para fines de lucha es un acontecimiento tan corriente y habitual que, en ocasiones, la mera asociación de elementos, aunque no se haya hecho con fines agresivos ni de lucha, aparece a los que quedan fuera de ella, como amenaza y hostilidad. El despotismo del Estado moderno se dirigió, sobre todo, contra el principio de la agremiación medieval; y sucedió que los Gobiernos acabaron por considerar toda asociación de ciudades y clases sociales (caballeros u otro elemento cualquiera del Estado), como rebelión y lucha, en forma latente. Carlomagno prohibió a las guildas que adoptasen la forma de asociaciones juramentadas y sólo permitió expresamente las que se hiciesen sin juramento y para fines caritativos. La prohibición se hace, en estos casos, mirando, principalmente, a la obligación contraída mediante juramento, aun cuando se trate de fines permitidos; porque se estima que aun así pueden ser peligrosas para el Es-

tado las asociaciones. Una ordenanza alemana de 1628 dispone: «constituír pactos o alianzas, cualquiera que sea su fin y aquel contra quien vayan dirigidas, corresponde exclusivamente al rey». El hecho de que, a veces, el poder dominante favorezca o, incluso, cree asociaciones, no prueba nada en contra lo dicho, antes bien, lo confirma; no sólo en caso tan claro como la asociación, que va contra un partido de oposición, sino también en el caso interesante de que el Estado trate de encauzar por caminos inofensivos el instinto de asociación. Cuando los romanos hubieron disuelto todas las asociaciones políticas de los griegos, fundó Adriano una asociación de todos los helenos—κοινὸν συνέδριον τῶν Ἑλλήνων—con fines ideales, juegos, conmemoraciones, mantenimiento de un panhelenismo ideal, completamente apolítico.

Los casos históricos que confirman lo que acabamos de decir, son tan numerosos y claros, que la única cuestión que puede plantearse es la de determinar el *grado* de unificación a que puede llegarse de este modo. El máximum está representado por la creación del Estado unitario. Francia debe la conciencia de su nacionalidad, en primer término y esencialmente, a la lucha con los ingleses. La guerra contra los moros fué lo que convirtió en un solo pueblo a las comarcas españolas. El grado inmediato está formado por los Estados federales y uniones de Estados, con diversos matices, según su coherencia y las facultades atribuídas al poder central. Los Estados Unidos necesitaron su guerra de la independencia; Suiza, la lucha contra Austria; los Países Bajos, el alzamiento contra España; la Liga aquea, la guerra contra Macedonia. La fundación del nuevo Imperio alemán ofrece un ejemplo análogo.

En esta misma esfera se encuentra la formación de clases sociales unitarias. El elemento de la lucha, las oposiciones latentes y declaradas, son tan necesarias para ella, que no mencionaré más que un ejemplo negativo. El hecho de que en Rusia no exista una aristocracia propiamente dicha, formando una clase cerrada, parece que debiera haber favorecido el amplio y desembarazado desenvolvimiento de la burguesía. Pero, en realidad, ha ocurrido lo contrario. Sí en Rusia hubiera existido, como en otras partes, una aristocracia poderosa, ésta se hubiera encontrado frecuentemente en oposición

con los príncipes, quienes, en esta lucha, hubieran tenido que recurrir a su vez a la burguesía de las ciudades. Sin duda alguna, en semejante situación de lucha, les hubiera interesado a los príncipes que se desarrollase una clase burguesa unitaria. Pero los elementos burgueses no fueron nunca incitados a unirse en una clase, porque no existía conflicto ente la nobleza y el poder central, merced al cual pudieran haber sacado partido de la lucha, inclinándose a un lado o a otro.

Es característico, en todos los casos positivos de este tipo, el que la unidad, aunque nacida de la lucha y para los fines de ésta, continúa después de terminada la lucha y hace florecer otros intereses y energías socializantes, que ya nada tienen que ver con el fin guerrero. Lo que propiamente hace en estos casos la lucha, es poner en movimiento las relaciones de unidad que existen en estado latente. Es más bien la causa ocasional de unificaciones interiormente deseadas, que su fin. Sin duda, dentro del interés colectivo de la lucha, hay diferencia, según que la unificación para fines de lucha se refiera al ataque y a la defensa o solamente a la defensa. Esto último es probablemente el caso en la mayor parte de las coaliciones de grupos ya existentes, sobre todo cuando se trata de muchos grupos o de grupos muy diversos. El fin defensivo es el mínimum colectivo, porque para cada grupo y para cada individuo, es exigencia indispensable del instinto de conservación. Cuanto más y más variados sean los elementos ligados, tanto menor será, evidentemente, el número de intereses en que coinciden. En los casos extremos, esta coincidencia se reducirá al instinto más primitivo, que es el de la defensa de la existencia. Así, por ejemplo, respondiendo a los temores de los patronos de que un día pudieran hacer causa común todos los sindicatos ingleses, uno de sus más incondicionales adeptos ha declarado: aunque llegase esa unión, sólo podría ser para fines defensivos.

De los casos en que los efectos unificantes de la lucha van más allá del fin inmediato (lo que puede también ocurrir con el mínimum indicado), pasaremos ahora a los casos en que la coalición se hace solamente *ad hoc*. Cabe distinguir aquí dos tipos. En primer lugar la alianza para una sola acción, alianza que, sin embargo, especialmente en guerras pro-

piamente dichas, puede poner a contribución todas las energías de los elementos. En este caso se forma una unidad total. Pero una vez conseguido el fin o fracasado el intento, las partes tornan a su existencia separada. Así ocurrió, v. gr., entre los griegos, una vez que hubo desaparecido el peligro persa. En el otro tipo, la unidad es menos completa, pero también menos pasajera. La agrupación se hace en torno a un fin de lucha, que es singular, no tanto en razón del tiempo como del contenido, y permite así que las demás actividades de los elementos coaligados no entren en contacto. Así, en Inglaterra, existe desde 1873 una *Federation of Associated Employers of Labour*, fundada para combatir la influencia de las *Trade Unions*. Y algunos años después se constituyó en los Estados Unidos una federación de patronos, que sin tener en cuenta las diversas ramas industriales, sirve para defender en conjunto al elemento patronal contra las huelgas de los trabajadores.

Como es natural, apareee más acentuado el carácter de ambos tipos, cuando los elementos de la unidad combatiente son entre sí, no sólo indiferentes, sino hostiles en otros períodos o en otros respectos. El poder unificador de la lucha, resalta particularmente cuando produce una asociación temporal o real en circunstancias de competencia o animosidad. La oposición entre el antagonismo anterior y la momentánea alianza para la lucha, puede acentuarse en determinadas circunstancias hasta el punto de que, para las partes, justamente su enemistad absoluta sea la causa de su coalición. En el parlamento inglés, la oposición ha surgido algunas veces, porque los ultra-radicales del partido ministerial, no sintiéndose satisfechos por la actuación del Gobierno, se unían con los adversarios declarados del partido gobernante, en común animosidad contra el ministerio. Así contra Roberto Walpole se unieron los *ultra-whigs*, dirigidos por Pulteney, con los *tories*. En este caso justamente, el radicalismo del principio *whig*, que vivía de la hostilidad contra los *tories*, es lo que lleva a sus adeptos a unirse con sus naturales enemigos. Si no hubieran sido tan radicalmente opuestos a los *tories*, no se hubieran unido a estos para provocar la caída de ministerio *whig*, que no les parecía bastante *whigista*.

Este caso es particularmente llamativo, porque en él se ve

cómo el adversario común une a bandos enemigos, que coinciden en creer que aquel está demasiado del otro lado. Por lo demás, no es más que el ejemplo más puro de aquella experiencia vulgar, según la cual, ni las más enconadas enemistades impiden la unión, siempre que ésta vaya contra un adversario común. Esto acontece especialmente cuando las dos partes coaligadas, o una de ellas al menos, persigue finalidades muy concretas e inmediatas, para cuya consecución no necesita más que eliminar a un determinado adversario. En la historia de los hugonotes franceses hasta Richelieu, puede observarse que basta que un partido se declare hostil a España, o a Inglaterra, o a Saboya, o a Holanda, para que el otro se adhiera inmediatamente a esta potencia extranjera, sin preocuparse de si está o no en armonía con sus tendencias positivas. Pero estos partidos franceses tenían ante sí finalidades perfectamente determinadas y asequibles; no necesitaban para obtenerlas más que espacio, esto es, verse libres del adversario. Por eso estaban dispuestas a aliarse con cualquier enemigo de su adversario, bastándoles que éste tuviera el propósito de mantenerse indiferente respecto al resto de su relación con él. Cuanto más negativa o destructora es una enemistad, tanto más fácilmente llega una de las partes a una alianza con otros elementos, con los cuales no existe ningún otro motivo de comunidad.

Finalmente, el grado inferior de esta escala, la forma menos aguda, está constituída por las asociaciones basadas en una igualdad de sentimientos. Los aliados saben que existe entre ellos cierta comunidad, porque tienen todos una misma aversión o un interés semejante frente a un tercero, sin que esta comunidad lleve necesariamente a una acción conjunta de lucha. También aquí hay que distinguir dos tipos. La gran industria, al colocar masas de trabajadores frente a pocos patronos, no sólo ha producido asociaciones eficaces de obreros en lucha por obtener mejoras en las condiciones del trabajo, sino que ha fomentado también el sentimiento general de que entre todos los asalariados existe cierta comunidad, porque en principio se encuentran todos en igual lucha con los patronos. Sin duda, este sentimiento cristaliza a veces en formaciones de partidos o luchas por el salario. Pero, en conjun-

to, no puede convertirse en realidad práctica; es y seguirá siendo el sentimiento de una comunidad abstracta, producida por la hostilidad común frente a un enemigo abstracto.

Mientras en este caso el sentimiento de unidad es abstracto pero duradero, en el segundo es concreto pero pasajero. Ocurre esto, v. gr., cuando personas que, siéndose por lo demás extrañas, pertenecen a la misma esfera elevada de educación y sensibilidad, se encuentran en algún círculo social (en un ferrocarril, por ejemplo) junto a otras personas de maneras groseras y vulgares. Sin que llegue a producirse acto concreto alguno, sin que sea necesario cambiar una palabra o una mirada, aquellos se sienten, como un partido, reunidos por la aversión común a la plebeyez agresiva—para su sentir al menos—de los otros. Con su carácter extremadamente sensitivo y delicado, que no excluye la claridad del fenómeno, esta especie de unificación representa el último grado, en que elementos enteramente extraños se sienten unidos por comunidad de antagonismo.

Si la fuerza sintética de la hostilidad común se mide no por el número de intereses coincidentes, sino por la duración e intensidad de la asociación, será particularmente favorable el caso de que, en vez de una lucha actual, sea causa de la unión la amenaza persistente de un enemigo. Se ha hecho notar con respecto a la Liga aquea, en su primera época, hacia 270, que Acaya se encontraba rodeada de enemigos, los cuales de momento estaban muy ocupados para pensar en atacarla; este período de peligro que de continuo amagaba sin descargar, fué altamente favorable para fortalecer el sentimiento de asociación. Es este un caso particular de un tipo muy curioso: cierta *distancia* entre los elementos que han de asociarse, de una parte, y el punto e interés que les asocia de otra parte, es una situación particularmente favorable para la coalición, especialmente si se trata de círculos extensos. Esto se aplica a las relaciones religiosas. Comparado con las divinidades de tribu y de nación, el Dios universal del cristianismo está a infinita distancia de los fieles; fáltanle por completo aquellos rasgos que le emparentan con la manera de ser peculiar de un pueblo o nación; en cambio, puede reunir a los pueblos y personalidades más heterogéneos, en una comunidad religiosa incomparable.

En el mismo sentido puede interpretarse el hecho de que el vestido señale siempre la comunidad de determinadas capas sociales. Y con frecuencia parece cumplir mejor esta función social cuando viene de fuera. Vestirse a la moda de París engendra en otros países estrecha y exclusiva comunidad, de cierta capa social. Ya el profeta habla de los elegantes que usan vestidos extranjeros. Los muy diversos significados que encierra el símbolo del «alejamiento», tienen varias afinidades psicológicas. Así, por ejemplo, una representación cuyo objeto aparece como de algún modo «alejado», parece obrar más impersonalmente. La reacción individual que sigue a la proximidad y contacto inmediatos, es entonces menos acentuada; tiene un carácter menos inmediatamente subjetivo, y por lo tanto puede ser la misma para un gran número de personas. Así como el concepto general, al abarcar una pluralidad de seres individuales, es tanto más abstracto, es decir, más alejado de cada uno de ellos cuanto más numerosos y diferentes son, así también un elemento de unión social, que esté muy distanciado en el espacio, como en sentido translaticio, de los elementos que han de asociarse, parece ejercer acciones específicamente unificadoras y comprensivas. La unificación debida a un peligro más bien crónico que agudo, a una lucha latente, pero no realizada, será muy eficaz tratándose de unir duraderamente a elementos de algún modo disociados. Así ocurría con la Liga aquea de que ya he hecho mención. Así dice Montesquieu, que mientras la gloria y seguridad de la monarquía están en el sosiego y la confianza, una república necesita temer a alguien. Evidentemente, lo que quiere decir es que la monarquía, como tal, cuida de mantener unidos a los elementos que pueden ser antagónicos; pero si estos no tienen sobre sí a nadie que pueda obligarles a formar unidad, sino que poseen una relativa soberanía, se disociarán fácilmente, a no ser que un peligro por todos compartido, les mantenga unidos; y un peligro que no sea una lucha momentánea, sino una amenaza constante, podrá garantizar mejor la unión duradera.

Esto es más bien una cuestión de grado. En cambio, el nexo fundamental de la colectividad con la enemistad requiere las siguientes adiciones. Las empresas de lucha propenden más que las pacíficas, desde su nacimiento, a atraer a la coope-

ración el mayor número posible de elementos, que se mantienen apartados y que por sí mismos no hubieran intervenido en la empresa. En las acciones pacíficas, el reclutamiento suele limitarse a los próximos; pero los «aliados»—palabra del lenguaje corriente que, siendo en sí misma indiferente, ha adquirido ya un matiz guerrero—se reclutan a menudo entre elementos que casi no tienen afinidad. Esto es debido, en primer lugar, a que la guerra, y no sólo la política, es a menudo un estado de inminente urgencia, en el cual no se puede ser muy exigente para el reclutamiento de auxiliares; en segundo lugar, a que el objetivo de la acción, estando fuera o en la periferia de los intereses aliados, éstos, una vez terminada la lucha, pueden reponerse a la misma distancia que antes; en tercer lugar, a que la ganancia obtenida por la guerra, si es más peligrosa, es, en cambio, en caso favorable, particularmente rápida y productiva, por lo cual ejerce sobre ciertos temperamentos una atracción formal, que las acciones pacíficas sólo ejercen merced a su contenido particular; en cuarto lugar, a que la lucha relega a segundo término lo propiamente personal de los combatientes, permitiendo así que entren en la coalición elementos muy heterogéneos. Finalmente, se añade a los anteriores motivos el de que las enemistades se provocan fácilmente. Cuando un grupo parte en guerra contra otro, resurgen todos los posibles motivos de enemistades latentes o ya semiolvidadas, de sus individuos contra los del otro grupo. De la misma manera, la guerra entre dos grupos suele despertar en un tercero, contra uno de ellos, viejas malquerencias y resentimientos que, sin eso, no hubieran estallado; ahora que el otro ha abierto el camino, esos rencores, reavivados, incitan a adherirse a él. En este mismo sentido, particularmente en épocas primitivas, las relaciones entre pueblos, como totalidades, eran puramente guerreras; los demás tratos, los derivados del comercio, la hospitalidad, el *connubium*, eran meras relaciones interindividuales que hacían posible, sin duda, el acuerdo entre unidades populares, pero que no lo llevaban a efecto por sí mismas.

* * *

Cuando una evolución histórica se realiza en constante alternativa rítmica de dos períodos, que tienen igual importancia uno que otro y que sólo por su relación y oposición adquieren su propio sentido, la imagen unitaria que de este proceso nos formamos reproduce raras veces el equilibrio objetivo y el constante nivel sobre el cual se suceden uno a otro los elementos. Casi inevitablemente prestamos a esta alternativa una especie de acento teleológico, de manera que uno de los elementos nos aparece como el punto de partida, como lo objetivamente primario, del que surge el otro, mientras que el retorno de este al anterior se nos antoja un retroceso. Supongamos que el proceso cósmico consista en un eterno sucederse de dos estados, la homogeneidad cualitativa de materias unidas y la diferenciación de estas materias. Pues bien, aunque estuviéramos seguros de que siempre lo uno sale de lo otro y luego a su vez lo otro de lo uno, sin embargo, dado el funcionamiento de nuestras categorías conceptuales, consideraríamos como el primero el estado de indiferenciación, es decir, que nuestra necesidad de explicación tiende más bien a deducir la pluralidad de la unidad que no la unidad de la pluralidad, aunque objetivamente acaso fuera lo más exacto no considerar ninguna de ellas como la primera, aceptando un ritmo infinito, que no nos permite hacer alto en ninguno de los estados alcanzados, sino que nos exige deducirlo de otro precedente y opuesto.

Esto mismo sucede con los principios de la quietud y el movimiento. Aunque tanto en conjunto como en las series particulares se suceden indefinidamente uno a otro, solemos considerar el estado de quietud como el originario o definitivo, que, por decirlo así, no requiere deducción alguna. Cuando consideramos una pareja de períodos, siempre nos parece que uno de ellos es el que explica al otro, y únicamente cuando los hemos colocado en esta relación, creemos comprender el sentido de su sucesión. No nos conformamos con verlos sustituirse uno a otro, según se nos aparecen en la observación, sin que ninguno de ellos sea primario ni secundario. El hombre es demasiado un ser de distinciones, de valoraciones y de finalidades, y no puede dejar de acentuar ciertos momentos en el flujo ininterrumpido de los períodos, interpretándolos se-

gún las formas del dominio y la servidumbre, de la preparación y el cumplimiento, del medio y el fin.

Y esto acontece con la lucha y la paz. Así en la sucesión como en la coexistencia de la vida social, ambos estados se ofrecen tan confundidos que, en toda paz se están elaborando las condiciones para la guerra futura y en toda guerra las de la paz siguiente. Si perseguimos hacia atrás las series de la evolución social, vemos que no cabe hacer alto en ningún punto, pues en la realidad histórica ambos estados se refieren siempre uno a otro. Y, sin embargo, dentro de esa serie, sentimos una diferencia entre sus eslabones; la guerra se nos aparece como lo provisional, cuyo fin reside en la paz y sus contenidos. Mientras el ritmo de estos elementos, considerado objetivamente, sigue un mismo nivel, con un mismo valor, nuestro sentimiento valorativo los convierte, en cambio, en períodos iámbicos, en los cuales la guerra es tesis y la paz arsis. Así en la más antigua constitución de Roma, el rey tenía que solicitar el consentimiento de los ciudadanos para emprender una guerra, y no lo necesitaba en cambio—se suponía dado desde luego—para concertar la paz.

Ya esto indica que el paso de la guerra a la paz plantea un problema más esencial que el paso inverso. Propiamente este último no necesita meditación especial, pues las situaciones en el seno de la paz, de donde sale la guerra abierta, son ya guerra en forma difusa, imperceptible y latente. Si, por ejemplo, la prosperidad económica de los Estados del Sur, comparada con los del Norte, antes de la guerra de secesión norteamericana—prosperidad que aquellos debían a la esclavitud—fué el fundamento de esta guerra, esta situación, mientras no produjo antagonismo, se hallaba allende la guerra y la paz; se trataba de puras situaciones inmanentes de cada territorio. Pero en el momento de surgir el matiz guerrero, éste aparece como la acumulación de antagonismos varios, animosidades, polémicas de prensa, rozamientos entre particulares y mutuas sospechas morales en temas que se hallan fuera del centro de la divergencia. Por consiguiente, el término de la paz no está definido por ninguna situación sociológica particular, sino que el antagonismo surge inmediatamente de determinadas condiciones, existentes ya en la paz, aunque no en su forma

más clara o intensa. En el caso inverso, las cosas suceden muy de otra manera. La paz no surge tan inmediatamente de la guerra. La terminación de la lucha es un acto especial que no pertenece ni a una ni a otra categoría; de la misma manera que un puente es distinto de las dos orillas que une. Por eso la sociología de la lucha exige, al menos como apéndice, un análisis de las formas en que termina la lucha. Estas formas nos ofrecen algunos tipos de acción recíproca, que no se observan en ninguna otra circunstancia.

No hay, sin duda, alma ninguna que no sienta tanto el encanto formal de la lucha como el de la paz. Y justamente porque los dos se dan siempre en cierta medida, surge por encima de ellos el nuevo encanto del paso de uno a otro. Cada individualidad se distingue según que su temperamento favorezca uno u otro ritmo de esta sucesión, según el elemento que sienta como primario o como secundario, según que lo provoque por propia iniciativa o aguarde la decisión del destino. El primer motivo de la terminación de la lucha—el deseo de paz—, es, pues, más rico en contenido que el mero cansancio; es aquel ritmo que nos hace desear la paz como un estado concreto, que no significa meramente la cesación de la lucha. Pero este ritmo no ha de ser entendido de un modo puramente mecánico. Se ha dicho que muchas relaciones íntimas, como el amor y la amistad, necesitan disgustos ocasionales, para darse cuenta de toda su dicha por contraste con la escisión sufrida, o para interrumpir con un alejamiento lo estrecho de la relación, que tiene indudablemente para el individuo algo de forzado y oprimente. Pero no son, sin duda, las relaciones más hondas las que necesitan de semejante turno. Más bien es éste necesario a las naturalezas toscas, que apetecen los encantos groseros de la diferencia, y cuya vida, consagrada al momento, favorece el salto en el contraste. Es éste el tipo descrito en el dicho alemán: «la chusma se golpea y se reconcilia», el tipo que busca la discordia para mantener la relación. En cambio, la relación verdaderamente íntima y refinada, se sostendrá sin intervalos antagónicos y buscará el contraste en el mundo ambiente, en las disonancias y hostilidades del resto de la existencia, que son fondo suficiente para darse cuenta de la paz que en su interior disfrutan.

Ahora bien, entre los motivos indirectos que forman el deseo de paz (que deben distinguirse de aquél), figuran de una parte el agotamiento de las fuerzas, que, por sí solo, puede engendrar el deseo de paz junto al placer de la lucha, y de otra parte la desviación del interés de la lucha hacia un objeto superior. Esto último engendra diversidad de hipocresías morales y de propios engaños; se dice o se cree haber enterrado el arma guerrera por el interés ideal de la paz, cuando, en realidad, lo único ocurrido es que el objeto de la pugna ha perdido su interés y se desea conservar las energías para aplicarlas en otra dirección.

En las relaciones hondamente arraigadas, el término de la lucha sobreviene porque la corriente fundamental sale de nuevo a la superficie y elimina las contrarias. En cambio, surgen matices nuevos cuando es la desaparición del objeto de la lucha la que pone fin a la hostilidad. Todo conflicto que no sea de naturaleza absolutamente impersonal, tiene a su servicio todas las fuerzas disponibles del individuo y obra como un centro de cristalización, en derredor del cual se ordenan aquellas a mayor o menor distancia—repitiendo interiormente la relación entre las fuerzas de choque y las auxiliares—; y merced a ello, la personalidad entera, cuando lucha, adquiere una estructura peculiar. Cuando el conflicto termina de una de las maneras corrientes—por victoria y derrota, por reconciliación, por avenencia—, esta estructura se transforma en la propia del estado de paz; el punto central comunica a las demás energías la transformación ocurrida en él, al pasar de la excitación a la calma. Pero en vez de este proceso orgánico, infinitamente variable, que apaga interiormente el movimiento de la lucha, prodúcese a menudo, cuando el objeto de la lucha desaparece de pronto, otro proceso completamente irracional y turbulento, por virtud del cual el movimiento del combate continúa, por decirlo así, en el vacío. Acontece esto, particularmente, porque el sentimiento es más conservador que la inteligencia, y la excitación de aquél no se aquieta en el momento mismo en que la inteligencia juzga desaparecida la causa de la contienda. Siempre se producen confusión y daño cuando los movimientos del alma, ocasionados por un motivo cualquiera, se ven de pronto privados de todo motivo, sin poder seguir

desenvolviéndose y desahogándose naturalmente, y sin saber adónde dirigirse. Tienen que buscar entonces alimento en sí mismos o asirse a un substitutivo absurdo. Por consiguiente, si mientras se está desarrollando la lucha, la casualidad o un poder superior la privan de su objetivo—una rivalidad en que el objeto discutido se decide por un tercero, una contienda por cierto botín del que entre tanto se apodera otro, o una controversia teórica que de pronto es resuelta por una inteligencia superior de modo que las dos afirmaciones contrarias resultan equivocadas—, sucede con frecuencia que continúa un combate en el aire, una estéril inculpación mutua, una renovación de diferencias antiguas, enterradas desde hacía tiempo. Esta es la estela que aún queda de los movimientos hostiles y que, antes de aquietarse, necesita desahogarse de un modo, en tales circunstancias, por fuerza insensato y tumultuoso. El caso más característico se da quizá cuando ambos partidos reconocen que el objeto de la pugna era ilusorio o no valía la pena. Entonces, la vergüenza del error lleva a menudo a prolongar por bastante tiempo la lucha, haciendo un gasto de energías infundado y trabajoso, pero con tanta mayor irritación contra el adversario que nos obliga a este quijotismo.

El modo más sencillo y radical de pasar de la lucha a la paz es la victoria—manifestación peculiarísima de la vida—, que se presenta, sin duda, en incontables formas y medidas, pero que no tiene semejanza alguna con los demás fenómenos, que, con otros nombres, pueden ofrecerse en la vida humana. De entre las muchas clases de victoria, que prestan un colorido particular a la paz subsiguiente, sólo mencionaré aquella que no se consigue exclusivamente por el predominio de una de las partes, sino, al menos parcialmente, por renuncia de la otra. Esta resignación, este declararse vencido, este inclinarse ante la victoria del otro, sin haber agotado todas las fuerzas y posibilidades de resistencia, no es un fenómeno simple. Puede contribuír a él cierta tendencia ascética, el placer de la propia humillación y entrega, no suficiente para haberse sometido de antemano sin lucha, pero bastante fuerte para surgir tan pronto como empieza a apoderarse del alma el sentimiento de la derrota, o para hallar acaso su mayor encanto en el contraste con el sentimiento de lucha aún vivo. A la misma reso-

lución impulsa también el sentimiento de que es más distinguido entregarse que aferrarse hasta el último extremo a la inverosímil posibilidad de una mudanza del destino. Desdeñar esta posibilidad y evitar a este precio que el adversario nos demuestre nuestra derrota inevitable, tiene algo del estilo noble y grande de los hombres conscientes no sólo de su fuerza, sino también de su debilidad, sin necesidad de palparla. Finalmente, el declararse vencido es como una última demostración de poder. Al menos el vencido ha podido hacer este último acto positivo, y ha otorgado algo al vencedor. Por eso en los conflictos personales, puede observarse a veces que la renuncia de una de las partes, antes de que la otra haya triunfado plenamente, es sentida por el vencedor como una especie de ofensa. El vencedor experimenta un desasosiego, como si él fuera propiamente el más débil, habiendo el otro cedido por cualquier razón, sin ser ello realmente necesario (1).

A la terminación de la lucha por victoria, opónese su acabamiento por avenencia. Uno de los criterios característicos para la clasificación de las luchas, es si, por su naturaleza, son o no susceptibles de avenencia. Esto no se decide exclusivamente planteando la cuestión de si el premio de la lucha está constituído por una unidad indivisible o puede ser dividido entre las partes. Frente a ciertos objetos, no puede hablarse de avenencia por repartición: entre rivales, que se disputan los favores de una mujer, entre los que pretenden uno y el mismo objeto indivisible y puesto a la venta, en las luchas originadas por el odio o la venganza. Sin embargo, son susceptibles de avenencia las luchas por objetos indivisibles, cuando estos

(1) Pertenece esto a aquella esfera de relaciones, en donde aproximarse es importuno. Hay cortesías que constituyen ofensa, regalos que humillan, compasiones que enojan o aumentan los sufrimientos de la víctima, beneficios que determinan una gratitud forzada o crean un trato más intolerable que la privación que suprimen. Semejantes constelaciones sociológicas son posibles por la frecuente y profunda discrepancia entre el contenido de una situación o comportamiento, objetivamente expresado, y su realización individual, como elemento de una vida general complicada. En esta fórmula se comprenden dilemas como el de si debe tratarse la enfermedad o al enfermo; si debe castigarse el delito o al delincuente; si la misión del maestro es transmitir un material de educación o educar al discípulo. Así muchas cosas son beneficios si se consideran objetivamente y en su contenido conceptual, y pueden ser lo contrario, consideradas como realidades individuales.

son susceptibles de representación; entonces, aunque el premio propiamente dicho es atribuído a uno solo, éste indemniza al otro por su condescendencia, con algún valor. Como es natural, el que los bienes sean fungibles, en este sentido, no depende de que haya entre ellos ninguna igualdad objetiva de valor, sino de que las partes estén dispuestas a terminar la lucha por cesión e indemnización. Esta posibilidad se mueve entre dos casos extremos: el de la tozudez máxima que rechaza la indemnización más abundante y racional, sólo por proceder de la otra parte, y el caso en que una parte va primeramente atraída tan sólo por la individualidad del premio, pero lo abandona voluntariamente por un objeto, cuya capacidad, para sustituír al primero, resulta a menudo incomprensible.

La avenencia, particularmente la producida por la fungibilidad, aunque es para nosotros una técnica de vida cotidiana y natural, constituye uno de los mayores inventos de la humanidad. El impulso del hombre primitivo como del niño, es pretender, sin más, todo objeto que le agrada, aunque se encuentre ya en posesión ajena. El robo—junto con el regalo—es la forma más sencilla del cambio de posesión. Por eso, en organizaciones primitivas, la enajenación de la propiedad raras veces se verifica sin lucha. Darse cuenta de que esto puede evitarse, ofreciendo al poseedor del objeto codiciado otro que nos pertenece, haciendo así menor el gasto y esfuerzo totales en la lucha, es el principio de toda economía cultivada, de todo superior comercio. Todo trueque de cosas es una avenencia; y, justamente lo que constituye la pobreza de las cosas frente a lo puramente espiritual, es que el cambio de cosas representa siempre alguna pérdida y renuncia, mientras que el amor y todos los dones del espíritu pueden cambiarse sin que el enriquecimiento de un lado signifique el empobrecimiento de otro. De ciertos estados sociales se refiere que el robo y la lucha por el botín era estimada como cosa de caballeros, siendo, en cambio, indigno y ordinario el comprar y cambiar; a ello contribuía, sin duda, el carácter de avenencia que tienen el cambio, la concesión y la renuncia, polos opuestos de la lucha y la victoria. Todo cambio presupone que las valoraciones y los intereses han adoptado un carácter objetivo Lo decisivo no es ya la pura pasión subjetiva de la apetencia,

a la que sólo la lucha corresponde, sino el valor del objeto, por ambos interesados reconocido, valor que, merced a su transmutación subjetiva, puede representarse por diversos otros objetos. La renuncia al objeto valorado, por recibir en otra forma la cantidad de valor encerrada en él, es, pese a su sencillez, un medio realmente maravilloso para resolver sin lucha la oposición de intereses; y, seguramente, ha necesitado una larga evolución histórica, porque, el hecho de distinguir psicológicamente entre el sentimiento general del valor y el objeto individual, que primeramente se hallaba fundido con él, presupone la facultad de elevarse sobre la apetencia inmediata. La avenencia, merced a la substitución (el cambio es un caso particular), representa en principio la posibilidad, aunque sólo parcialmente realizada, de evitar la lucha o ponerle término antes de decidirla por la simple fuerza.

Frente al carácter objetivo, que tiene la terminación de la lucha por avenencia, la reconciliación constituye un modo puramente subjetivo. No me refiero a la reconciliación que se produce a consecuencia de la avenencia o de cualquier otra terminación de la lucha, sino a la causa de ésta última. El deseo de reconciliación es un sentimiento primario que, prescindiendo de toda razón objetiva, quiere terminar la contienda; de la misma manera que el placer de luchar la sostiene, también sin motivo objetivo. En los incontables casos en que la lucha termina de otro modo que por la consecuencia inexorable de la proporción de poder entre los contendientes, interviene de seguro esta tendencia elemental e irracional a la reconciliación. La cual es algo completamente distinto de la debilidad o bondad, de la moral social o amor al prójimo. Ni siquiera coincide en el espíritu de paz. Pues éste evita de antemano la lucha o combate y, en la que se le impone, conserva siempre el deseo de paz; al paso que el sentimiento de reconciliación surge a menudo, en todo su vigor, después de haberse entregado el sujeto plenamente a la lucha. Más bien parece emparentada en su peculiaridad psíquico-sociológica con el perdón, que tampoco presupone una laxitud de la reacción, una falta de ímpetu antagónico, sino que brilla con entera pureza tras la injusticia hondamente sentida, y tras la apasionada contienda. Por eso hay en la reconciliación, como en el perdón, algo

de irracional, algo que parece desmentir lo que hace poco se era todavía.

Este misterioso ritmo del alma, por virtud del cual los sentimientos de este tipo están condicionados justamente por los que les contradicen, aparece acaso con máxima claridad en el perdón. El perdón es sin duda el único movimiento sentimental que suponemos sometido absolutamente a la voluntad, ya que, si no, no tendría sentido pedir perdón. Una solicitud sólo puede movernos a algo de que la voluntad disponga. El tratar bien al enemigo vencido, el renunciar a tomar venganza del ofensor, son cosas que visiblemente dependen de la voluntad y, por tanto, pueden ser objeto de una petición. Ahora bien, el *perdonar*, esto es, que el «sentimiento» del antagonismo, del odio, de la escisión, sea sustituído por otro «sentimiento», parece no depender de la mera resolución, pues que en general no puede nadie disponer de sus sentimientos. Pero en realidad, las cosas ocurren de otro modo, y sólo hay muy pocos casos en que no podamos perdonar, a pesar de desearlo de todas veras. Hállase en el perdón, cuando se le analiza hasta su raíz, algo que racionalmente no se comprende bien; y de este carácter participa también en cierta medida la reconciliación, por lo cual ambos fenómenos sociológicos juegan un papel importante en la mística religiosa, cosa que pueden hacer, porque, considerados sociológicamente, contienen un elemento místico religioso.

La relación «reconciliada», en su diferencia con la que no ha sufrido nunca ruptura, ofrece un problema particular. No nos referimos aquí a las relaciones antes mencionadas, cuyo ritmo interior oscila entre la escisión y la reconciliación, sino a las que han sufrido una verdadera ruptura y han vuelto después a restablecerse como sobre nueva base. Pocos rasgos caracterizarán tan bien una relación como el hecho de que en este caso haya acrecido o disminuído su intensidad. Por lo menos, esta es la alternativa que se plantea a las naturalezas hondas y sensibles. Cuando una relación, que ha sufrido una ruptura radical, se restablece como si no hubiera pasado nada, en general puede presumirse que los que en ella intervienen han de tener una sensibilidad frívola o grosera. El segundo caso indicado es el menos complicado. Se comprende que una

escisión no pueda remediarse más, por grande que sea la voluntad de las partes; para ello no es necesario que haya quedado resto alguno del objeto de la contienda, ni irreconciliabilidad alguna; basta el mero hecho de que haya habido ruptura. En relaciones íntimas, que han llegado una vez a la ruptura exterior, contribuye frecuentemente a este resultado el ver que las partes pueden pasarse una sin otra y que, a pesar de todo, la vida continúa, aunque acaso no sea muy risueña. Esto no sólo disminuye el valor de la relación, sino que, una vez restablecida la unidad, el individuo se lo echa en cara fácilmente como una especie de traición o infidelidad, que ya no puede remediarse, o intercala en la relación renovada un desánimo y desconfianza hacia sus propios sentimientos.

En esto nos engañamos sin duda con frecuencia. La facilidad sorprendente con que a veces se soporta la ruptura de una relación íntima, proviene de la larga excitación producida por la catástrofe. Esta ha despertado en nosotros todas las energías posibles, y su vibración nos ayuda y sostiene durante algún tiempo. Pero así como la muerte de una persona querida no despliega todo su horror en las primeras horas, porque únicamente el tiempo va haciendo desfilar todas las situaciones en que figuraba como elemento, dejándonos en todas esas situaciones como privados de un miembro—cosa que en los primeros momentos no podíamos sentir—, así también una relación, que nos es cara, no se deshace, por decirlo así, en los primeros momentos de la separación, estando nuestra imaginación ocupada con los motivos de la ruptura, sino que la pérdida experimentada va horadando nuestra alma caso tras caso, y por eso, a menudo nuestro sentimiento no se percata de ella completamente hasta después de bastante tiempo, habiéndola soportado en los primeros momentos con cierta ecuanimidad. También por ese motivo la reconciliación de algunas relaciones es tanto más profunda y apasionada cuando la ruptura ha durado más tiempo. Por lo mismo es comprensible que el *tempo* de la reconciliación, del «olvidar y perdonar», tenga la mayor importancia para el desarrollo estructural posterior. La lucha no puede considerarse como realmente terminada, sin que antes las energías latentes hayan alcanzado suficiente desarrollo. El espíritu de lucha no queda verdaderamente pe-

netrado por la tendencia a la reconciliación, sino en sus estados declarados o al menos conscientes. Así como no debe aprenderse demasiado aprisa, si lo aprendido ha de quedar en nosotros, tampoco debe olvidarse demasiado aprisa, para que el olvido adquiera toda su importancia sociológica.

Por el contrario, el hecho de que la relación reconciliada supere en intensidad a la que no ha sido nunca rota, tiene varias causas. Lo principal es que, gracias a la reconciliación, surge un fondo en el cual destacan más conscientes y con mayor claridad todos los valores de la unión y todos los elementos que contribuyen a mantenerla.

A esto se agrega la discreción que elude mencionar lo pasado e introduce en la relación cierta delicadeza y aun una nueva comunidad inexpresada. Pues evitar en común el toque de ciertos puntos demasiado sensibles, puede engendrar tanta intimidad y mutua inteligencia, como el desembarazo con que convertimos en materia de positiva comunidad todo objeto de la vida interior individual. Finalmente, la intensidad del deseo de mantener a salvo de toda sombra la relación renovada, no procede tan sólo del dolor experimentado durante la ruptura, sino de la convicción de que la segunda ruptura no podría curarse como la primera. Pues esta curación, en casos incontables, al menos entre personas sensibles, transformaría la relación en una caricatura. Sin duda, en la relación más hondamente arraigada puede llegarse a una ruptura trágica y a una reconciliación. Pero este es uno de aquellos acontecimientos que sólo una vez pueden suceder y cuya repetición les quita todo decoro y seriedad. Pues una vez que ha sobrevenido la primera repetición, nada se opone a la segunda y tercera, con lo cual la conmoción experimentada se trueca en banal y degenera en juego frívolo. Acaso el sentimiento de que otra ruptura sería definitiva—sentimiento para el cual antes de la primera apenas si hay analogía—sea para naturalezas delicadas el lazo más fuerte, que diferencia la relación reconciliada de la que no ha sido rota nunca.

Precisamente porque la medida de la reconciliación posible, subsiguiente a la lucha, tras sufrimientos de una o de ambas partes, tiene gran importancia para el desarrollo de las relaciones entre las personas, comparte dicha importancia su ex-

tremo negativo, la irreconciliabilidad. Como la reconciliación, puede ser ésta también un estado formal del alma, que, aunque necesite para actualizarse una situación exterior, se produce de un modo espontáneo, y no como consecuencia de otras emociones intermedias. Ambas tendencias figuran entre los elementos fundamentales opuestos, cuya mezcla determina todas las relaciones que tienen lugar entre los hombres. Se oye a veces decir que el que no pudiera olvidar, tampoco podría perdonar, y, por tanto, reconciliarse plenamente. Esto, empero, traería como consecuencia la más terrible irreconciliabilidad, pues haría depender la reconciliación de que todo lo que daba motivo a la actitud contraria desapareciese de la conciencia. Además, como todos los fenómenos en que interviene el olvido, se encontraría en peligro constante de reavivación. Si este dicho ha de tener un sentido, debe, pues, entenderse a la inversa: cuando existe la tendencia a la reconciliación, como hecho primario, será la causa de que la escisión y el dolor que uno ha producido al otro, no vuelvan a presentarse a la conciencia. De acuerdo con esto, la irreconciliación, propiamente dicha, no consiste en que la conciencia pase por alto el conflicto pretérito, lo que es más bien una consecuencia. La irreconciliación significa que el alma ha sufrido en la lucha una modificación que ya no puede remediarse. No es comparable a una herida cicatrizada, sino a la pérdida de un miembro.

Ésta es la más trágica irreconciliación. No hace falta que quede en el alma rencor, ni reserva o callada obstinación, poniendo una barrera entre uno y otro. Lo ocurrido es que el conflicto ha matado en el alma algo que no puede revivir aunque quiera. En este punto resalta claramente la impotencia de la voluntad contra la naturaleza efectiva del hombre, constituyendo un contraste psicológico radical con el tipo antes mencionado del perdón. Mientras ésta es la forma de irreconciliación en temperamentos muy unitarios y no conmovibles con facilidad, en otros muy diferenciados interiormente se encuentra otra. La imagen y la reacción del conflicto, y todo cuanto se echa en cara al otro, permanecen vivos en el alma y el dolor es constantemente renovado. Pero al propio tiempo viven también intactos el amor y la adhesión, por cuanto los

recuerdos y resignaciones no actúan en forma de resta, sino que están inclusos, como elementos orgánicos, en la imagen total del otro, al que amamos con todo ese pasivo en el balance de nuestra relación total, del mismo modo que amamos a una persona, a pesar de todos sus defectos, que desearíamos desapareciesen, pero que acompañan a nuestra idea de esa persona. La amargura de la lucha, los puntos en que la personalidad del otro ha fallado, los aspectos que traen a la relación una renuncia permanente o una irritación de continuo renovada, todo eso queda inolvidado y propiamente irreconciliado. Pero está, por decirlo así, localizado, recogido como un factor en la relación total, cuya intensidad central puede no sufrir por ello.

Es evidente que estas dos manifestaciones de irreconciliación, claramente distintas de las que ordinariamente se designan con tal nombre, encierran también toda la escala de éstas. La una deja que el resultado del conflicto, desprendido de todos sus contenidos, ocupe el centro del alma y transforme en su raíz la personalidad entera por lo que al otro se refiere. En la otra, por el contrario, el legado psicológico de la lucha resulta como aislado; no es sino un elemento singular que puede ser recogido en la imagen del otro, para ser comprendido dentro de la relación total que se mantiene con él. Entre aquel caso más grave y éste más leve de irreconciliación, se encuentran, indudablemente, todos los grados en que la irreconciliación pone la paz a la sombra de la guerra.

V

EL SECRETO Y LA SOCIEDAD SECRETA

TODAS las relaciones de los hombres entre sí, descansan, naturalmente, en que saben algo unos de otros. El comerciante *sabe* que su proveedor quiere comprar barato y vender caro; el maestro *sabe* que puede suponer en el discípulo cierta cantidad y calidad de conocimientos; dentro de cada capa social el individuo *sabe* qué cantidad de cultura aproximada cabe suponer en los demás. Indudablemente, de no existir tal saber, no podrían verificarse las relaciones de hombre a hombre aquí referidas. La intensidad y matiz de las relaciones personales diferenciadas—con reservas que fácilmente se comprenden—, es proporcional al grado en que cada parte se revela a la otra por palabras y actos. No importa la cantidad de error y mero prejuicio que pueda haber en estos muchos conocimientos. De la misma manera que nuestro conocimiento de la naturaleza, comparado con los errores e insuficiencias, contiene la porción de verdad necesaria para la vida y progreso de nuestra especie, así cada cual sabe de aquellos con quienes tiene que habérselas, lo necesario para que sean posibles relación y trato. El saber con quien se trata es la primera condición para tener trato con alguien. La representación corriente que se forman una de otra las dos personas, tras una conversación algo prolongada o al encontrarse en la misma esfera social, aunque parezca forma huera, es un símbolo jus-

to de aquel conocimiento mutuo, que constituye la condición *a priori* de toda relación.

A la conciencia se le oculta esto a menudo, porque en muchísimas relaciones sólo hace falta que se den recíprocamente las tendencias y cualidades típicas, las que, por su necesidad, sólo suelen notarse cuando faltan. Valdría la pena de emprender una investigación especial, para averiguar qué clase y grado de conocimiento mutuo requieren las distintas relaciones que tienen lugar entre los hombres; cómo se entretejen los supuestos psicológicos generales, con los cuales nos abordamos unos a otros, con las experiencias particulares hechas sobre el individuo frente al cual nos encontramos; cómo en algunas esferas el conocimiento mutuo no necesita ser igual por ambas partes; cómo ciertas relaciones, ya establecidas, se determinan en su evolución por el creciente conocimiento de uno por otro o de los dos por los dos; y, finalmente, al contrario, cómo nuestra imagen objetiva del otro es influenciada por las relaciones de la práctica y de la sensibilidad. Esto último no ha de entenderse sólo en el sentido de la falsificación, sino que, de un modo perfectamente legítimo, la representación teórica de un individuo determinado es distinta según el punto de vista desde el cual es considerado, punto de vista que depende de la relación total en que se halla el que conoce con el conocido. Nunca se puede conocer a otro en absoluto—lo que supondría el conocimiento de cada uno de sus pensamientos y sentimientos—; no obstante lo cual, con los fragmentos que observamos, formamos una unidad personal, que, por lo tanto, depende de la parte que nuestro particular punto de vista nos permita ver.

Pero estas diferencias no dimanan solamente de las diferencias de cantidad en el conocimiento. Ningún conocimiento psicológico es una reproducción de su objeto. Como el de la naturaleza exterior, el conocimiento psicológico depende de las formas que el espíritu cognoscente lleva consigo y en las cuales recoge lo que se le ofrece. Pero estas formas, cuando se trata del conocimiento de individuos por individuos, están muy diferenciadas y no producen esa universalidad científica y fuerza persuasiva, transubjetiva, que se puede conseguir frente a la naturaleza exterior y a los procesos típicos del

alma. Si *A* tiene una representación de *M* distinta de la que tiene *B*, no supone esto que haya imperfección o engaño; dado el modo de ser de *A* y el conjunto de circunstancias en que se encuentra frente a *M*, su imagen de *M* es verdad para *A*, como lo es la otra, diversa en su contenido, para *B*. En modo alguno puede afirmarse que, por encima de estos dos conocimientos, haya un conocimiento de *M*, objetivamente verdadero, que legitime los dos anteriores según el grado en que estos coincidan con él. La verdad ideal, a la que, sin duda, no hace más que aproximarse asimptóticamente la imagen de *M*, en la representación de *A*, es, *como ideal*, distinta de la que tiene *B*; contiene, como supuesto integrante y plástico, la calidad anímica de *A* y la relación particular en que se encuentran *A* y *M* por virtud de su carácter y su destino. Toda relación entre personas hace nacer en cada una imagen de la otra, imagen que está evidentemente en acción recíproca con aquella relación real. Ésta crea los supuestos en virtud de los cuales la representación que uno se forma del otro resulta de esta o aquella manera y posee en este caso su verdad legítima. Pero, por otra parte, la acción recíproca entre los individuos se funda en la imagen que cada cual se forma del otro. Nos encontramos aquí con uno de los más hondos procesos circulares de la vida espiritual, en el cual un elemento presupone un segundo, pero éste, a su vez, presupone el primero. Si tratándose de esferas restringidas esto constituye un círculo vicioso, que anula el todo, en esferas más generales y fundamentales es la inevitable expresión de la unidad en que se reunen ambos elementos, unidad que nuestras formas de pensamiento sólo pueden comprender, construyendo el primero sobre el segundo, y este sobre aquel al mismo tiempo. Así, nuestras relaciones van desenvolviéndose sobre la base de un saber mutuo, y este saber se funda a su vez sobre la relación de hecho. Ambos elementos aparecen inseparablemente fundidos y, por su alternativa dentro de la acción recíproca sociológica, hacen que ésta aparezca como uno de los puntos en que el ser y la representación hacen empíricamente perceptible su misteriosa unidad.

Nuestro conocimiento respecto al conjunto de la existencia, en que se funda nuestra actividad, está determinado por

singulares limitaciones y desviaciones. No puede, naturalmente, aceptarse en principio que «sólo el error sea vida, y el saber, muerte»; pues un ser sumido constantemente en errores, obraría siempre de un modo inadecuado y, por consiguiente, perecería. Pero teniendo en cuenta lo casual y deficiente de nuestra adaptación a nuestras condiciones de vida, no hay duda de que no sólo adquirimos la verdad necesaria para nuestra conducta práctica, sino que también conservamos la necesaria ignorancia y embolsamos el error necesario. Y esto acontece, desde las grandes ideas que transforman la vida de la humanidad y que no se presentan o permanecen desatendidas hasta que los progresos de la cultura las hacen posibles y útiles, hasta la «mentira vital» del individuo, que tan a menudo necesita ilusionarse acerca de su poder y aun de su sentir, con la superstición respecto de los hombres y de los dioses, para mantenerse en su ser y en sus posibilidades de rendimiento. En este sentido psicológico, el error se halla coordinado a la verdad. El finalismo de la vida, tanto externa como interna, cuida de que poseamos tanto de uno como de otra, lo que justamente constituye la base de la actividad que podemos desarrollar. Claro está que esta es sólo una proporción a grandes rasgos, con una amplia latitud para desviaciones y para adaptaciones deficientes.

Pero dentro de la esfera de la verdad y de la ilusión, hay un sector determinado en que ambas pueden adquirir un carácter que no se presenta en otros campos. El hombre, que tenemos enfrente, puede abrirnos voluntariamente su interior o engañarnos respecto de él con mentiras u ocultaciones. No hay otro objeto más que el hombre, que posea esta capacidad de manifestarse o de esconderse; pues ningún otro modifica su actitud, pensando en el conocimiento que otro ha de formar de él. Como es natural, este carácter no se presenta siempre. Frecuentemente, el otro hombre es para nosotros como un objeto de la naturaleza, que se ofrece inmóvil a nuestro conocimiento. Cuando para este conocimiento importan las manifestaciones externas del otro, y precisamente aquellas que no están modificadas por el pensamiento de que van a servir para tal conocimiento, hay un elemento fundamental que es muy importante para la determinación del individuo por su medio

ambiente. Se ha considerado como un problema—y en ocasiones se han deducido de ello las más amplias consecuencias—el hecho de que nuestro proceso anímico, que transcurre conforme a la naturaleza, sea en su contenido casi siempre conforme con las normas lógicas. Y, en efecto, es asombroso que un proceso producido por causas puramente naturales, transcurra como si estuviese regido por las leyes ideales de la lógica. No de otro modo que si una rama de árbol estuviese en comunicación con un aparato telegráfico, de tal manera que los movimientos producidos por el viento pusieran dicho aparato en actividad y trazasen signos que tuviesen para nosotros un sentido razonable. Ante este singular problema, que no hemos de discutir en este lugar, haremos notar, sin embargo, que nuestros procesos psicológicos se regulan de hecho mucho menos lógicamente de lo que parece por sus manifestaciones externas. Si examinamos atentamente las representaciones que en el tiempo van desfilando por nuestra conciencia, veremos que sus alternativas, sus movimientos en zig-zag, la confusión en que nos presentan imágenes e ideas incoherentes, sus asociaciones lógicamente injustificables y que aparecen a manera—por decirlo así—de ensayo, veremos—digo—que todo esto dista mucho de estar regido por normas de razón. Lo que sucede es que no nos damos cuenta de ello con frecuencia, porque sólo ponemos nuestra atención en la parte «utilizable» de nuestra vida interior, y pasamos por alto, o desatendemos, sus saltos, lo que en ella hay de irracional y caótico, a pesar de su realidad psicológica, para no fijarnos más que en lo que tiene alguna lógica o algún valor. Por eso, todo cuanto comunicamos a los demás, incluso lo más subjetivo, espontáneo y confidencial, es ya una selección de aquel todo anímico real; si cualquiera de nosotros lo expresase exactamente en su contenido y sucesión, iría—permitásenos la paradoja—al manicomio. En el sentido cuantitativo, lo que revelamos incluso a las personas más íntimas, no son sino fragmentos de nuestra vida real interior. Pero además, estas selecciones, no representan en proporción determinada aquel estado de hecho, sino que recaen desde el punto de vista de la razón, del valor, de la relación con el oyente, de la consideración a su capacidad intelectiva. Nada de lo que digamos, si excede de

la interjección o del mínimum de comunicación, expresa, de un modo inmediato y fiel, lo que pasa en nosotros durante un tiempo determinado, sino que es una transformación de la realidad, en un sentido teleológico, abreviado y sintético. Dirigidos por un instinto que excluye automáticamente el proceder contrario, no mostramos a nadie el proceso puramente causal y real de nuestros estados de alma, proceso que desde el punto de vista de la lógica, de la objetividad, del sentido, sería totalmente incoherente e irracional. Sólo exhibimos un extracto estilizado por selección y ordenamiento. Y no cabe imaginar otro comercio ni otra sociedad, que los que descansan sobre esta ignorancia teleológica en que nos hallamos unos con respecto a los otros. Dentro de este postulado evidente, apriorístico, absoluto, por decirlo así, se comprenden las diferencias relativas a que nos referimos cuando hablamos de manifestación sincera o de disimulación mendaz.

Toda mentira, sea cual fuere su naturaleza objetiva, produce por su esencia un error acerca del *sujeto* que miente; pues consiste en que el mentiroso esconde a su interlocutor la verdadera representación que posee. La esencia específica de la mentira no queda agotada con el hecho de que el engañado adquiera una falsa representación de la cosa; esto sucede también con el sencillo error. Lo característico es que se le engaña sobre la idea interior del que miente. La veracidad y la mentira tienen, empero, la mayor importancia para las relaciones de los hombres entre sí. Las estructuras sociológicas se distinguen de un modo característico, según el grado de mentira que alienta en ellas. En primer término, la mentira es mucho más inocua para el grupo en las relaciones sencillas, que en las relaciones complicadas. El hombre primitivo que vive en un círculo de escasa extensión, que satisface sus necesidades por producción propia o cooperación inmediata, que limita sus intereses espirituales a la propia experiencia o a una tradición uniforme, abarca y controla el material de su existencia con mayor facilidad y más completamente que el hombre que se desenvuelve en civilizaciones elevadas. Los incontables errores y supersticiones, que se dan en la vida de los hombres primitivos, son, ciertamente, bastante dañinos; pero ni con mucho tanto como lo serían en épocas progresivas,

porque la práctica de su vida se limita en lo esencial a pocos hechos y circunstancias, sobre los cuales puede adquirir una visión justa, gracias a lo reducido de su horizonte.

En cambio, en civilizaciones más ricas y amplias, la vida descansa sobre mil postulados que el individuo no puede perseguir hasta el fondo, ni comprobar, sino que ha de admitir de buena fe. Mucho más ampliamente de lo que suele pensarse descansa nuestra existencia moderna sobre la creencia en la honradez de los demás, desde la economía que es cada vez más economía de crédito, hasta el cultivo de la ciencia, en la cual los investigadores, en su mayoría, tienen que aplicar resultados hallados por otros y que ellos no pueden comprobar. Construímos nuestras más transcendentales resoluciones sobre un complicado sistema de representaciones, la mayoría de las cuales suponen la confianza en que no somos engañados. Por esta razón, la mentira en la vida moderna es algo más nocivo que antes, y pone más en peligro los fundamentos de la vida. Si la mentira fuese considerada entre nosotros como un pecado venial, como la consideraban los dioses griegos, los patriarcas judíos o los insulares del Pacífico; si no nos intimidase toda la severidad del precepto moral, la estructura de la vida moderna—«economía de crédito» en un sentido mucho más amplio que el puramente económico—sería imposible. Esta relación entre las épocas, se repite en las distancias de otras dimensiones. Cuanto más lejos se hallen del centro de nuestra personalidad terceras personas, tanto más fácilmente podremos avenirnos práctica e interiormente con su mendacidad. Pero si las pocas personas que están más cerca de nosotros, nos engañan, la vida se hace imposible. Debemos subrayar sociológicamente esta vulgaridad, porque demuestra que la proporción entre la veracidad y la mentira, compatible con la existencia de relaciones humanas, forma una escala en la cual puede leerse el grado de intensidad de estas relaciones.

En los estados primitivos, la mentira es, pues, relativamente *permisible*. Pero a esto se agrega una positiva utilidad que presta. La primera organización, jerarquía o centralización del grupo, se verificará por sumisión de los débiles a los más fuertes, corporal y espiritualmente. La mentira que se imponga, esto es, que no sea descubierta, constituye, indudablemente, un

medio de realizar cierta superioridad espiritual, aplicándola a la dirección y sumisión de los menos avisados. Es un derecho de fuerza espiritual, tan brutal, pero en ocasiones tan adecuado como el de fuerza física, ya sea para selección y entrenamiento de la inteligencia, o para proporcionar a unos pocos, que no trabajan con sus manos, el ocio necesario a la producción de los bienes superiores de la cultura, o bien para determinar quién ha de ser el director del grupo. A medida que estos fines puedan conseguirse por medios que no tengan consecuencias tan indeseables, irá siendo menos necesaria la mentira y quedará más espacio para la conciencia de su pecaminosidad moral. Este proceso no está aun terminado, ni mucho menos. El comercio al por menor cree, aún hoy, no poder prescindir de ciertas mendaces ponderaciones de sus mercancías, y por ello las utiliza con perfecta tranquilidad de conciencia. El comercio al por mayor y los detallistas montados en grande, han pasado ya de este estadio y pueden ofrecer sus productos con completa sinceridad. Cuando el mediano y pequeño comerciante empleen métodos de la misma perfección, sus exageraciones o falsedades en reclamos y recomendaciones, que ahora no se les toman a mal en la práctica, sufrirán la misma condena moral que ya hoy merecen en las esferas en que no son prácticamente necesarias. Dentro de un grupo, el trato fundado en la veracidad será tanto más adecuado cuanto más tenga por norma el bien de los muchos y no el de los pocos. Pues los engañados, esto es, aquellos a quienes perjudica la mentira, formarán siempre mayoría frente al mentiroso, que saca provecho del engaño. Por eso la «ilustración», encaminada a suprimir las falsedades que actúan en la vida social, tiene un carácter marcadamente democrático.

El trato de los hombres descansa normalmente en que sus mundos mentales tienen ciertos elementos comunes, y en que ciertos contenidos espirituales objetivos, constituyen el material que se desarrolla, por sus relaciones, en vida subjetiva. El tipo e instrumento fundamental de esto es el lenguaje, igual para todos. Pero si se miran las cosas más de cerca se echará de ver que la base, a que aquí se alude, no está sólo constituída por lo que saben el uno del otro, o por lo que el uno conoce como contenido espiritual del otro, sino que está también

integrada por lo que sabe el uno, pero no el otro. Y además, esta limitación tiene aun más importancia positiva que aquella otra ya citada, que resulta de la oposición entre la realidad ilógica y casual del proceso de las representaciones y la parte que seleccionamos por motivos lógicos y teleológicos, para comunicársela a los demás. La dualidad del ser humano, en virtud de la cual toda expresión exterior del hombre brota de varias fuentes y hace que toda medida parezca grande o pequeña, según se compare con otras menores o mayores, da por resultado que las circunstancias sociológicas también se hallen condicionadas de ese modo dualista. Para que resulte la verdadera configuración de la sociedad, es preciso que la concordia, la armonía, la cooperación (que pasan por ser las fuerzas socializadoras por excelencia), sean contrapesadas por la distancia, la competencia, la repulsión. Las formas fijas organizadoras que parecen dar a la sociedad el carácter de tal, han de verse constantemente estorbadas, desequilibradas, impedidas por fuerzas individualistas irregulares, para adquirir vida y evolución, gracias a estos procesos de condescendencia y resistencia. Las relaciones de carácter íntimo, cuyo soporte formal es la proximidad corporal y espiritual, pierden su encanto e incluso el contenido de su intimidad, si la proximidad no incluye, al propio tiempo y en alternativa, distancias y pausas. Finalmente—y esto es lo que aquí importa principalmente—, el saber mutuo, que determina positivamente las relaciones, no lo hace por sí sólo, sino que estas relaciones presuponen igualmente una cierta ignorancia, una cantidad de mutuo disimulo, que naturalmente varía en sus proporciones hasta lo infinito. La mentira no es más que una forma grosera, y, en último término, contradictoria frecuentemente, en que se manifiesta esta necesidad. Si es cierto que a menudo destroza la relación, también lo es que cuando la relación existe, la mentira es un elemento integrante de su estructura. El valor negativo que, en lo ético, tiene la mentira, no debe engañarnos sobre su positiva importancia sociológica, en la conformación de ciertas relaciones concretas. Por lo demás, la mentira—referida al hecho sociológico elemental, de que aquí se trata, o sea a la limitación del conocimiento que uno tiene de otro—no es más que uno de los medios, una táctica, que puede ca-

lificarse de positiva, y, por decirlo así, agresiva, siendo así que el fin puede conseguirse, y en general se consigue, por el secreto y la ocultación. Las consideraciones siguientes tratan de estas formas más generales y negativas.

Antes de tratar del secreto, como ocultación deliberada, es preciso indicar los distintos grados en que diversas circunstancias dejan fuera de sus límites el conocimiento mutuo de la personalidad total. Entre las asociaciones, que comprenden en su seno cierta acción recíproca directa, figura en este respecto, en primer término, las asociaciones para determinados fines, pero principalmente aquellas en que se trata de prestaciones de los miembros, definidas de antemano por la pertenencia a la asociación, y, por tanto, más marcadamente las que ofrecen la forma de contribuciones en dinero. En éstas, la acción recíproca, la conexión, la comunidad de fin, no descansa en que los unos conozcan psicológicamente a los otros. Como miembro del grupo, el individuo es exclusivamente el sujeto de una prestación determinada, y son completamente indiferentes los motivos individuales que le muevan a ello o la personalidad total que determine su conducta. La asociación para ciertos fines es la forma sociológica absolutamente *discreta;* sus copartícipes son psicológicamente anónimos y, para constituír la asociación, lo único que necesitan saber unos de otros, es que, efectivamente, la constituyen. La creciente objetivación de nuestra cultura, cuyas creaciones brotan cada vez más de energías impersonales y acogen cada vez menos en su seno la totalidda subjetiva del individuo—como se ve claramente comparando el trabajo del artesano con el del obrero de fábrica—, esta objetivación se extiende también a las formas sociológicas. Merced a ello, asociaciones que antes asumían al individuo entero y exigían el conocimiento mutuo, además del contenido inmediato de la relación, se basan ahora, exclusivamente, en esta relación claramente demarcada y precisada.

Así esa forma previa (o posterior) del saber acerca de un hombre, que está constituída por la confianza en él depositada, y que es, evidentemente, una de las fuerzas sintéticas más importantes, que actúan en la sociedad, adquiere una evolución particular. La confianza es una hipótesis sobre la conducta futura de otro, hipótesis que ofrece seguridad suficiente

para fundar en ella una actividad práctica. Como hipótesis, constituye un grado intermedio entre el saber acerca de otros hombres y la ignorancia respecto de ellos. El que sabe, no necesita «confiar»; el que ignora, no puede siquiera confiar (1). ¿En qué grado han de mezclarse el saber y la ignorancia para hacer posible la decisión práctica, basada en la confianza? Decídenlo la época, la esfera de intereses, los individuos. La objetivación de la cultura ha diferenciado resueltamente los grados de saber e ignorancia necesarios para que se produzca la confianza. El comerciante moderno que trata un negocio con otro, el sabio que emprende con otro una investigación, el jefe de un partido político que suscribe con otro un acuerdo sobre asuntos electorales o sobre la actitud frente a un proyecto de ley, todos, prescindiendo de excepciones y deficiencias, saben de la parte con quien se entienden exactamente lo que hace falta para la relación que se establece. Las tradiciones e instituciones, el poder de la opinión pública y el rigor de la situación de cada cual, que determinan inexorablemente la conducta del individuo, se han hecho tan firmes y seguros, que basta conocer ciertas exterioridades referentes al otro, para poseer la confianza necesaria a la acción común. La base de cualidades personales, de donde podía salir en principio una modifi-

(1) Hay otro tipo de confianza que, por no referirse al saber o a la ignorancia, sólo de un modo mediato encaja en las presentes consideraciones; me refiero a aquel que se designa con la calificación de fe de un hombre en otro y que entra en la categoría de la creencia religiosa. Así como nadie cree en Dios por las «pruebas de su existencia», sino que estas pruebas son la justificación posterior o el reflejo intelectual de una actitud inmediata del alma, así se «cree» en un hombre sin que esta fe esté justificada por pruebas que demuestren que es digno de ella, sino, a menudo, a pesar de las pruebas de su indignidad. Esta confianza, este entregarse sin reparos a una persona, no se funda en experiencias ni en hipótesis, sino que es una actitud primaria del alma, frente al otro. Este estado de fe no aparece probablemente en forma completamente pura y libre de toda consideración empírica, sino dentro de la religión; cuando se refiere a personas, requerirá siempre una incitación o confirmación por el saber o la suposición a que antes se ha aludido. Por otra parte, sin duda, en aquellas otras formas sociales de la confianza, por exacta o intelectualmente que aparezcan fundadas, se hallará también un resto de esta «fe» sentimental e incluso mística del hombre en el hombre. Quizás no sea esto más que una categoría fundamental de la conducta humana, que se refiere al sentido metafísico de nuestras relaciones, y se realiza de un modo meramente empírico, casual, fragmentario, por los motivos conscientes y singulares de la confianza.

cación de la conducta, dentro de la relación, no tiene ya importancia; la motivación y regulación de esta conducta se ha objetivado de tal modo, que, ya no es necesario, para la confianza, el conocimiento verdaderamente personal. En circunstancias más primitivas y menos diferenciadas, se sabía mucho más del asociado en lo personal, y, en cambio, mucho menos en lo relativo a la confianza objetiva que pudiera tenerse. Ambas cosas están en íntima relación. Para engendrar la confianza, a pesar de la deficiencia de conocimiento en el último sentido, se requería mayor conocimiento en el primero. Aquel conocimiento, puramente general, que sólo se refiere a lo objetivo de la persona y que se detiene ante el secreto de su individualidad, ha de completarse considerablemente con el conocimiento de lo personal, cuando la asociación de fines tiene una importancia esencial para la *existencia total* de los copartícipes. El comerciante que vende a otro trigo o petróleo, sólo necesita saber si éste tiene solvencia para responder del importe; pero si toma a otro como socio, ha de conocer, no sólo su situación patrimonial y otras cualidades generales, sino toda su personalidad, su honradez, el grado de confianza que merece el temperamento que tiene, si es resuelto o vacilante, etc. Y, sobre este conocimiento mutuo, descansa no sólo el establecimiento de la relación, sino su prosecución, las acciones comunes diarias, la distribución de funciones entre los compañeros. El secreto de la personalidad, en este caso, es más limitado sociológicamente. Dada la amplitud con que las cualidades personales influyen en los intereses comunes, no se le permite conservar para sí una extensión tan grande.

Mas allá de las asociaciones de fines, e igualmente más allá de las relaciones arraigadas en la personalidad total, hállase una relación que tiene un carácter sociológico muy peculiar. Me refiero a aquella que, en las capas elevadas, se designa con el nombre general de trabar «conocimiento». En tal sentido el «conocerse» mutuamente no significa en manera alguna «conocerse» propiamente, esto es, haber penetrado en lo individual de la personalidad. Significa tan sólo que cada uno de los dos conocidos tiene noticia de la existencia del otro. Es característico que el «conocimiento» se satisface con el nombre del otro o la «presentación»; supone que hemos tomado

nota de que existe—pero no de cómo es—la otra personalidad. Cuando se dice que se conoce, y aún que se conoce bastante a una persona, se indica la falta de relaciones íntimas con ella. En este sentido conocemos de los otros sólo lo externo, bien sea el trato puramente social, o bien lo que el otro buenamente quiere mostrarnos. El grado de conocimiento que supone el ser «conocidos», no se refiere a lo que el otro es «en sí», no a lo que es en su interior, sino en aquella parte que manifiesta a los demás, al mundo. Por eso el «conocimiento» en este sentido del trato social es el lugar adecuado de la «discreción». Esta no consiste tan sólo en respetar el secreto del otro, su voluntad directa de ocultarnos tal o cual cosa, sino en evitar conocer del otro lo que él positivamente no nos revele. No se trata, pues, en principio, de que no debamos saber *algo determinado*, sino de la reserva general que nos imponemos frente a la personalidad total. Es una forma especial del contraste típico que se señala en el imperativo: «lo que no está prohibido está permitido», frente a la fórmula: «lo que no está permitido está prohibido».

De esta manera se distinguen las relaciones de los hombres, en cuanto al saber recíproco que posean unos de otros: lo que no se oculta, puede saberse, y lo que no se revela, no debe saberse. La última decisión corresponde al sentimiento de que en derredor de cada hombre hay como una esfera ideal, de dimensiones variables según las diversas direcciones y las distintas personas, esfera en la cual no puede penetrarse sin destrozar el valor de personalidad que reside en todo individuo. El honor traza una de estas fronteras en derredor del hombre y, con mucha finura, caracteriza el idioma las ofensas al honor con la frase: «acercarse demasiado». El radio de esa esfera ideal indica, por decirlo así, la distancia, que no puede traspasar una persona extraña, sin ofensa para el honor. A otra esfera análoga alude lo que se llama «importancia» de una personalidad. Frente al hombre «importante», una coacción interior nos ordena guardar la distancia. Esa coacción, aun en relaciones íntimas, no desaparece fácilmente, y sólo deja de existir para el que no posee órgano alguno que le haga percibir la importancia de dicha persona. Por eso no existe tal distancia para el «ayuda de cámara»; para él no hay «grande

hombre». Pero esto es culpa del ayuda de cámara, no del grande hombre. Por eso toda importunidad va unida a una carencia de sentido para las diferencias de importancia entre los hombres; el que es importuno para con una personalidad importante, revela, no que la estima mucho o demasiado—como superficialmente pudiera creerse—, sino que, por el contrario, no le profesa estimación propiamente dicha. Así como el pintor, en los cuadros de muchas figuras, destaca con frecuencia la importancia de una, ordenando en derredor de ella a las otras a considerable distancia, así la señal sociológica de la importancia es esa distancia, que mantiene a los demás fuera de cierta esfera, llena por la personalidad con su poder, su voluntad y su grandeza.

Otro círculo análogo, aunque de otro valor, circunda al hombre. Penetrar en esta esfera, henchida de las preocupaciones y cualidades personalísimas, tomar conocimiento de ella, supone como una violación de la personalidad. Así como la propiedad material es una a modo de amplificación del yo—lo poseído es justamente lo que obedece a la voluntad del poseedor, como el cuerpo que, con una diferencia sólo de grado, es nuestra primera «propiedad»—y por ello todo atentado contra el patrimonio es sentido como una violación de la personalidad, así también hay una propiedad espiritual privada, cuya violación afecta al yo en su centro más íntimo. La discreción no es más que el sentimiento del derecho, aplicado a los contenidos inmediatos de la vida. También ella tiene naturalmente diversa extensión, según las diversas personas a que se refiere; del mismo modo que el honor y la propiedad tienen un radio muy distinto frente a las personas de nuestra intimidad que frente a los extraños e indiferentes. En las relaciones de que antes hemos hablado, las sociales, en sentido estricto, las que se dan entre «conocidos», trátase en primer término de un límite típico, allende el cual acaso no haya secretos ocultos, pero en el que los otros no deben penetrar, con preguntas e invasiones, prohibidas por un como convenio de discreción.

¿Dónde se encuentra ese límite? Esta pregunta, no sólo no es sencilla de contestar, aun en principio, sino que nos conduce al fino tejido de las formaciones sociales. No puede afir-

marse, en absoluto, el derecho de esa propiedad espiritual privada, como tampoco puede sostenerse en absoluto el de la propiedad material. Sabemos que la última, en sus tres aspectos esenciales de adquisición, seguridad y fructificación, en las civilizaciones de orden elevado, no se basa nunca en las meras fuerzas del individuo, sino que requiere también la ayuda del medio social; por lo cual el todo tiene de antemano derecho a limitarla, ya por prohibiciones que se refieran a la adquisición, ya por impuestos. Pero este derecho tiene un fundamento más hondo que el de la proporción entre las prestaciones y contraprestaciones de la sociedad y el individuo; se basa en el principio mucho más elemental de que la parte ha de soportar, en su ser y haber, todas las limitaciones que sean necesarias para la conservación y los fines del todo. Y esto rige también en la esfera interior del hombre. En interés del trato y de la coordinación social, uno tiene que saber ciertas cosas del otro, y cuando la discreción dañaría a los intereses sociales, este otro no tiene derecho a protestar, desde el punto de vista moral, apelando al deber de discreción del otro, es decir, a la propiedad absoluta de su propio ser y conciencia. El hombre de negocios que contrae con otro obligaciones a largo plazo; el dueño de casa que toma un sirviente, así como este sirviente mismo; el superior que asciende a su subordinado; la dueña de casa que admite a una nueva persona en el círculo de sus invitados, todos estos han de estar facultados para saber, respecto del pasado y presente de la persona de quien se trate, de su temperamento y condición moral, todo lo necesario para fundamentar racionalmente su acción u omisión. Estos son casos muy de bulto, en que el deber impuesto por la discreción, de no tratar de conocer lo que el otro no nos muestre voluntariamente, ha de retroceder ante las exigencias de la práctica. Pero en otras formas más finas y menos claras, en indicaciones fragmentarias y matices inexpresables, todo el trato de los hombres descansa en que cada cual sabe del otro algo más de lo que éste le revela voluntariamente, y con frecuencia cosas que a éste le desagradaría saber que el otro las sabe.

Individualmente esto puede pasar por indiscreción; pero socialmente, cabe exigirlo como condición para el trato estre-

cho y vivo. Pero es extraordinariamente difícil trazar el límite jurídico de estas incursiones en la propiedad privada espiritual. En general, el hombre se atribuye derecho a saber todo cuanto pueda averiguar, sin recurrir a medios externos ilegales, por observaciones y reflexiones psicológicas. Pero, en realidad, la indiscreción ejercida de esta manera, puede ser tan violenta y tan condenable moralmente, como el escuchar detrás de las puertas o leer a ocultas cartas ajenas. A quien tenga un fino oído psicológico, los hombres le delatarán incontables veces sus pensamientos y cualidades más secretos, no sólo a pesar de esforzarse en ocultarlos, sino justamente por ello. El espiar codiciosamente toda palabra impensada, el çavilar sobre la significación de tal acento, o sobre cómo puedan combinarse tales expresiones, o sobre lo que quiera decir el rubor producido por la mención de tal o cual nombre, ninguna de estas cosas traspasa los límites de la discreción externa; son labor del propio intelecto y, por tanto, derecho indiscutible del sujeto, con tanto mayor fundamento, cuanto que tales abusos de superioridad psicológica se producen a menudo involuntariamente, sin que podamos contener esa nuestra interpretación del otro, esa nuestra construcción de su interioridad. Si bien todo hombre honrado se abstiene de cavilar sobre las cosas que el otro oculta, y no se aprovecha de sus ligerezas y momentos de desamparo, el proceso de conocimiento en esta esfera se verifica con frecuencia de un modo tan automático, y su resultado surge tan inopinadamente, que nada puede contra ello la buena voluntad. Y si lo que, indudablemente, no está permitido, resulta a veces inevitable, la delimitación entre lo permitido y lo no permitido es, sin duda, difícil. ¿Hasta qué punto la discreción ha de abstenerse de esas palpaciones espirituales? ¿En qué medida queda restringido este deber de discreción, por las necesidades del trato, de las relaciones mutuas, entre los miembros de un mismo grupo? Es esta una cuestión para cuya solución no bastan ni el tacto moral, ni el conocimiento de las circunstancias objetivas y sus exigencias, sino que ambas cosas tienen que intervenir conjuntamente. La finura y complicación de este problema lo relega a la decisión individual, que no puede ser prejuzgada por ninguna norma de carácter general; es un problema mucho más

personal que el que se plantea respecto a la propiedad privada, en sentido material.

Frente a esta forma previa o, si se quiere, complemento del secreto, en que no se trata del comportamiento del que guarda el secreto, sino del otro, y en que la combinación o mezcla de saber y de ignorancia mutuas es acentuada más bien sobre el primer extremo, pasamos ahora a nuevos términos: a aquellas relaciones que no se concentran en torno de intereses bien delimitados y, aunque sólo por el hecho de su «superficialidad», objetivamente establecidos, como las estudiadas hasta ahora, sino que, al menos en idea, abrazan el contenido entero de la personalidad. Las principales manifestaciones de este tipo son la amistad y el matrimonio. El ideal de la amistad, tal como ha sido recogido de la antigüedad y desenvuelto en sentido romántico, pide una absoluta intimidad espiritual, consecuencia de que también la propiedad material ha de ser común entre los amigos. Ese ingreso total del yo en la relación, puede ser en la amistad más plausible que en el amor; porque en aquella falta esa concentración en un elemento, como le sucede al amor, por la sensualidad. Sin duda, el hecho de que en el conjunto de los posibles motivos de enlace haya uno que esté, por decirlo así, a la cabeza de los demás, determina cierta organización, semejante a la que se produce en un grupo que sigue a un jefe. Un elemento muy fuerte de enlace abre con frecuencia la marcha, siguiéndole luego los demás que, sin él, hubieran permanecido latentes. Y es indudable que, en la mayoría de las personas, el amor sexual es el que abre más de par en par las puertas de la personalidad. Incluso para muchas personas es el amor la única forma de entregar su yo entero, de la misma manera que para el artista la forma de su arte es la única posibilidad que se le ofrece para manifestar toda su interioridad. En las mujeres se observa esto con más frecuencia: el «amor cristiano», que tiene otro sentido, pretende, sin duda, llegar al mismo resultado. Cuando aman, no no sólo entregan totalmente y sin reserva su ser, sino que este va como disuelto químicamente en el amor y pasa al otro con el color, la figura y temperatura del amor. Pero, por otra parte, cuando el sentimiento del amor no es bastante expansivo y los demás contenidos del alma no tienen bastante flexibili-

dad, el predominio de los enlaces eróticos puede ser un obstáculo para los demás contactos, tanto morales y prácticos como espirituales, y para que se abran las reservas de la personalidad allende lo erótico. La amistad, en la cual la entrega no es tan apasionada, pero tampoco tan desigual, puede servir mejor para ligar por entero a las personas; puede abrir las compuertas del alma de un modo menos impetuoso, pero en mayor extension y más prolongada continuidad.

Pero esta intimidad completa se hace más difícil, a medida que aumenta la diferenciación de los hombres. Acaso el hombre moderno tenga demasiado que ocultar, para contraer amistades a la manera antigua. Acaso las personalidades, salvo en su juventud, estén demasiado individualizadas, para que sea posible la plena reciprocidad de la comprensión, que requiere gran poder de adivinación y fantasía productiva, enfocados hacia el otro. Parece, por tanto, que la sensibilidad moderna se inclina más hacia las amistades diferenciadas, amistades que se limitan a uno de los aspectos de la personalidad y dejan los otros fuera del juego. De esta manera se produce un tipo muy particular de amistad, que tiene la mayor importancia para nuestro problema de la determinación del grado de comunicación o reserva que debe de haber en las relaciones amistosas. Estas amistades diferenciadas que nos ligan a una persona por el lado del sentimiento, a otra por el de la comunidad espiritual, a una tercera en virtud de impulsos religiosos, a una cuarta por recuerdos comunes, ofrecen una síntesis peculiar, por lo que toca a la discreción, al grado de expansividad o de reserva; piden que los amigos se abstengan de penetrar en las esferas de interés y sentimiento que no están comprendidas en su relación, y cuyo respeto es necesario para que no se haga sentir dolorosamente el límite de la mutua inteligencia. Pero la relación así delimitada y arropada en discreciones, puede proceder del centro mismo de la personalidad, alimentarse de sus jugos radicales, aunque sólo rieguen luego una sección de la periferia. En idea lleva a la misma profundidad de sentimiento y produce el mismo espíritu de sacrificio que aquellas relaciones, que, en épocas y personas menos diferenciadas, abarcaban la periferia entera de la vida y para las cuales no eran problemas la reserva y la discreción.

La proporción entre la comunicación y la reserva, con sus complementos, la intromisión y la discreción, es mucho más difícil de determinar en el matrimonio. Nos hallamos aquí en un campo de problemas completamente generales y muy importantes para la sociología de la relación íntima. ¿Obtiénese el máximum de valores de comunidad entregándose por entero una a otra las dos personalidades o, al contrario, reservándose? ¿No se pertenecerán acaso más cualitativamente, cuanto menos se pertenezcan cuantitativamente? Este tema de la proporción tiene que ser resuelto, naturalmente, al mismo tiempo que este otro: ¿dónde ha de trazarse dentro de la comunicación entre los hombres el límite en que eventualmente comienza la reserva y el respeto del otro? La ventaja del matrimonio moderno—en el cual sólo pueden resolverse de caso a caso ambas cuestiones—, es que este límite no está fijado de antemano como acontece en otras culturas anteriores. En estas últimas, el matrimonio no es en principio una institución erótica, sino económica y social; la satisfacción de los deseos amorosos sólo tiene una relación accidental con él, y los matrimonios se contraen—aunque con excepciones, como es natural—, no por motivos de atracción individual, sino por razones de familia, por consideraciones de trabajo y descendencia. Los griegos habían llegado al máximum de diferenciación en este punto, pues, según Demóstenes: «Tenemos hetairas para el placer, concubinas para las necesidades diarias y esposas para darnos hijos legítimos y cuidar del interior de la casa.» Evidentemente, en una relación tan mecánica, que excluye la intervención de los centros espirituales—cosa que por lo demás enseña a cada paso, con ciertas modificaciones, la historia y la observación del matrimonio—, no existirá ni necesidad ni posibilidad de confiarse íntimamente uno a otro. Pero, por otra parte, desaparecerán varias reservas de ternura y castidad que, pese a su aparente negatividad, son las flores de una relación íntima y completamente personal.

La misma tendencia a establecer normas transindividuales, que excluyen *a priori* de las comunidades matrimoniales determinados contenidos de vida, se encuentran en la pluralidad de formas de matrimonio que existen dentro de un pueblo y entre las cuales han de elegir previamente los contra-

yentes. Esas varias formas diferencian de diversos modos para el matrimonio los intereses económicos, religiosos y el derecho de familia. Así acontece en muchos pueblos primitivos, entre los indios, entre los romanos. Pero habrá de concederse que también en la vida moderna el matrimonio es contraído de preferencia por motivos convencionales o materiales. Pero, realizada con mucha o poca frecuencia, la idea sociológica del matrimonio moderno es la comunidad de todos los contenidos vitales, por cuanto su influencia determina inmediatamente el valor y destino de la personalidad. Y la eficacia de esta exigencia ideal no es nula, sino que, con frecuencia, ha suministrado espacio e impulso para desarrollar una comunidad muy imperfecta, haciéndola cada vez más amplia. Pero si justamente lo interminable de este proceso produce la dicha y la vida interior de la relación, el invertirlo suele ser causa de profundas desilusiones, cuando la unidad absoluta se anticipa, cuando no hay en el pedir ni en el ofrecer reserva alguna, ni siquiera aquella que, en todas las naturalezas finas y profundas, queda en el fondo oscuro del alma, aunque ésta crea volcarse entera ante el otro.

En el matrimonio, como en las relaciones libres matrimoniales, es fácil ceder en los primeros tiempos a la tentación de sumirse completamente uno en otro, de vaciar las últimas reservas del alma tras de las del cuerpo, de perderse totalmente uno en otro. Pero esta conducta amenaza seriamente, en la mayoría de los casos, el porvenir de la relación. Sólo pueden, sin peligro, «darse» por entero, aquellas personas que no «pueden» darse por entero, porque la riqueza de su alma consiste en una renovación constante, de suerte que después de cada entrega les nacen nuevos tesoros, porque tienen un patrimonio espiritual latente inagotable y no pueden revelarlo o regalarlo de una vez, del mismo modo que el árbol, con dar entera la cosecha del año, no compromete la del año siguiente. Otro es empero el destino de aquellos que no ahorran los ímpetus del sentimiento, la entrega incondicional, la revelación de su vida espiritual, y gastan, por decirlo así, del capital, faltándoles aquella fuente de renovadas adquisiciones espirituales, que no puede enajenarse y que es inseparable del yo. En tales casos, hay el peligro de encontrarse un día con las ma-

nos vacías, el peligro de que el goce dionisiaco de la donación deje tras de sí una penuria, que desmienta, aun retrospectivamente, las dedicaciones y entregas gozadas y la dicha que han proporcionado, lo que no por ser injusto, es menos amargo.

Estamos hechos de tal manera, que no sólo necesitamos, como se indicó antes, una determinada proporción de verdad y error como base de nuestra vida, sino también una mezcla de claridad y oscuridad, en la percepción de nuestros elementos vitales. Penetrar claramente hasta el fondo último de algo, es destruír su encanto y detener la fantasía en su tejido de posibilidades; de cuya pérdida no puede indemnizarnos realidad alguna, porque aquella es una actividad propia que a la larga no puede ser sustituída por donación ni goce alguno. El otro no sólo ha de hacernos merced de un don que podamos tomar, sino también de la posibilidad de engalanarle a él con esperanzas e idealizaciones, con bellezas recónditas y encantos que él mismo desconoce. Mas el lugar en que depositamos todo esto, que ha sido producido por nosotros, pero para él, es el horizonte confuso de su personalidad, el reino intermedio en que la fe sustituye al saber. Hay que hacer constar que no se trata aquí meramente de ilusiones y engaños, frutos del optimismo o el enamoramiento, sino sencillamente de que una parte, incluso de las personas más íntimas, ha de ofrecérsenos en forma oscura e inintuíble, para no perder su encanto. El simple hecho de tener de otro un conocimiento psicológico absoluto, exhaustivo, nos enfría, aun sin que previamente hayamos puesto en él nuestro entusiasmo, paraliza la vitalidad de las relaciones y hace que su continuación aparezca como algo que no tiene objeto. Este es el peligro de las entregas absolutas y—en más de un sentido—impúdicas, a que nos inducen las posibilidades ilimitadas de las relaciones íntimas, entrega que puede incluso aparecernos como un deber, sobre todo cuando no existe seguridad absoluta en el propio sentimiento y sobreviene la preocupación, el temor de no dar bastante al otro, induciéndonos a darle demasiado. Muchos matrimonios perecen por esta falta de discreción mutua, en el sentido del tomar como del dar; caen en un hábito banal y sin encanto, en una como evidencia que ya no deja lugar para sorpresas. La profundidad fecunda en las relaciones, adi-

vina y respeta siempre una última recámara que queda allende la última revelación, e induce a reconquistar diariamente lo que con seguridad se posee. Tal es la recompensa de la delicadeza y dominio de sí mismo, que aun en las relaciones más íntimas, en las que abarcan la persona entera, respeta esa propiedad interior que limita el derecho a preguntar por el derecho a guardar secreto.

Todas estas combinaciones se caracterizan sociológicamente por el hecho de que el secreto del uno es en cierto modo acatado por el otro, y lo ocultado involuntaria o voluntariamente, es respetado involuntaria o voluntariamente. Pero la intención de ocultar adquiere una intensidad muy distinta, cuando frente a ella actúa la intención de descubrir. Prodúcese entonces esa disimulación y enmascaramiento tendencioso, esa, por decirlo así, defensa agresiva frente al tercero, que es lo que propiamente suele llamarse el secreto. El secreto en este sentido, el disimulo de ciertas realidades, conseguido por medios negativos o positivos, constituye una de las más grandes conquistas de la humanidad. Comparado con el estado infantil, en que toda representación es comunicada en seguida, en que toda empresa es visible para todas las miradas, el secreto significa una enorme ampliación de la vida, porque en completa publicidad muchas manifestaciones de esta no podrían producirse. El secreto ofrece, por decirlo así, la posibilidad de que surja un segundo mundo, junto al mundo patente, y este sufre con fuerza la influencia de aquel. Una de las características de toda relación entre dos personas o entre dos grupos es el haber o no haber en ella secreto y la medida en que lo hay; pues aun en el caso de que el otro no note la existencia del secreto, este modifica la actitud del que lo guarda y, por consiguiente, de toda la relación (1).

La evolución histórica de la sociedad se manifiesta en mu-

(1) Esta ocultación tiene en algunos casos una consecuencia sociológica, que constituye una singular paradoja ética. Al paso que con frecuencia es fatal para una relación entre dos el que uno de ellos haya cometido contra el otro una falta, que ambos conocen, puede serle en cambio favorable cuando sólo el culpable sabe de ella. Porque entonces el culpable se ve movido a guardar al otro consideraciones, delicadezas, condescendencias, y a realizar actos de abnegación en que no habría pensado si su conciencia estuviese tranquila.

chas partes por el hecho de que muchas cosas que antes eran públicas, entran en la esfera protectora del secreto; e inversamente, muchas cosas que eran antes secretas, llegan a poder prescindir de esta protección y se hacen manifiestas. Es una evolución semejante a aquella otra del espíritu, en virtud de la cual, actos que primero se ejecutan conscientemente, descienden luego al rango de inconscientes y mecánicos, mientras, por el contrario, lo que antes era inconsciente e instintivo, asciende a la claridad de la conciencia. ¿Cómo se distribuye esta evolución en las diversas formaciones de la vida privada y de la pública? ¿Cómo conduce a estados cada vez más adecuados, por cuanto de una parte el secreto, torpe e indiferenciado, empieza por extenderse demasiado, y, por otra parte, sólo más tarde revela sus ventajas para muchas cosas? ¿Hasta qué punto la cuantía del secreto es modificada en sus consecuencias por la importancia o indiferencia de su contenido? Todas estas preguntas, aunque sólo sea como problemas, indican ya la importancia que tiene el secreto en la estructura de las acciones recíprocas humanas. No debe inducirnos a error, en este punto, el sentido negativo que moralmente suele tener el secreto. El secreto es una forma sociológica general, que se mantiene neutral por encima del valor de sus contenidos. Asume de una parte el valor más alto, el pudor delicado del alma distinguida, que oculta justamente lo mejor de ella para no recibir el pago de alabanzas y recompensas, que si bien otorgan el premio justo, quitan empero el valor propiamente dicho. Mas, por otra parte, si el secreto no está en conexión con el mal, el mal está en conexión con el secreto. Por razones fáciles de comprender, lo inmoral se oculta, aun en los casos en que no hay temor de ningún castigo social, como sucede en algunos extravíos sexuales. La acción interna aisladora de la inmoralidad, prescindiendo de toda repulsión social primaria, es real e importante, junto a los supuestos encadenamientos entre las series ética y social. El secreto es, entre otras cosas, la expresión sociológica de la maldad moral, aunque la sentencia clásica: «nadie es tan malo que quiera además parecerlo», contradiga a menudo los hechos. Pues con bastante frecuencia, la obstinación y el cinismo impiden que se llegue a encubrir la maldad, e incluso esta puede utilizarse frente a

otros, para acentuar la personalidad, hasta el punto de jactarse, en ocasiones, de inmoralidades que no existen.

El empleo del secreto como una técnica sociológica, como una forma de acción, sin la cual, en atención al ambiente social, no podrían conseguirse ciertos fines, aparece bien clara. No tan claros son los atractivos y valores que, prescindiendo de este sentido mediato, posee por su mera forma la conducta secreta, aun sin tener en cuenta el contenido. Por de pronto, la exclusión enérgica de todos los demás, produce un sentimiento de propiedad exclusiva, provisto de la energía correspondiente. Para muchos temperamentos, la posesión no obtiene la importancia debida si se limita a poseer; necesita, además, la conciencia de que otros echan de menos esa cosa poseída. Lo que fundamenta esta actitud, es, evidentemente, nuestra sensibilidad para la *diferencia*. Por otra parte, como la exclusión de los otros se produce especialmente cuando se trata de cosas de gran valor, es fácil llegar psicológicamente a la conclusión inversa de que lo que se niega a muchos ha de ser particularmente valioso. Gracias a esto, las más varias especies de propiedad interior, adquieren, merced a la forma del secreto, un valor característico; el contenido de lo callado cede en importancia al mero hecho de permanecer oculto para los demás. Los niños se vanaglorian frecuentemente de poder decir a otros: «sé algo, que tú no sabes». Y esto llega a adquirir un valor tan peculiar, que lo dicen en tono de jactancia y humillación para el otro, aun cuando todo sea inventado y no exista tal secreto.

En todas las relaciones, desde las más reducidas a las más amplias, aparecen estos celos por conocer un hecho escondido a los demás. Las deliberaciones del Parlamento inglés fueron durante mucho tiempo secretas, y todavía, en el reinado de Jorge III, se perseguía la publicación en la prensa de noticias acerca de ellas, porque se estimaba expresamente como un ataque a los *privilegios* parlamentarios.

El secreto comunica una posición excepcional a la personalidad; ejerce una atracción social determinada, independiente en principio del contenido del secreto, aunque, como es natural, creciente según que el secreto sea más importante y amplio. A ello contribuye una inversión, análoga a la ya men-

cionada. Toda personalidad y obra eminentes tienen para el común de los hombres un carácter misterioso. Sin duda, todo ser y hacer humanos brotan de potencias indescifrables. Pero dentro del nivel cualitativo general, no por ello se convierte el uno en problema para el otro; sobre todo, porque en esta igualdad de nivel se produce cierta comprensión inmediata, que no procede del intelecto. En cambio, cuando nos hallamos ante una desigualdad esencial, esta comprensión no se produce. Si sobreviene la forma de la diferencia singular, actúa en seguida lo indescifrable. Del mismo modo, cuando vivimos siempre en el mismo paisaje, no se nos presenta el problema de la influencia que pueda ejercer sobre nosotros el medio; y, en cambio, este problema se nos plantea, tan pronto como cambiamos de ambiente y la diferencia de sentimiento vital llama nuestra atención sobre el poder efectivo de ese elemento. Del misterio y secreto que rodea a todo lo profundo e importante, surge el típico error de creer que todo lo secreto es al propio tiempo algo profundo e importante. El instinto natural de idealización y el temor natural del hombre actúan conjuntos frente a lo desconocido, para aumentar su importancia por la fantasía y consagrarle una atención que no hubiéramos prestado a la realidad clara.

Con estas atracciones del secreto, se combinan de modo singular las de su opuesto lógico, la traición, que tienen, evidentemente, no menos que las otras, un carácter sociológico. El secreto contiene una tensión, que se resuelve en el momento de la revelación. Este momento constituye la peripecia en la evolución del secreto; en él se concentran y culminan una vez más todos sus atractivos, de análoga manera a como el momento del gasto es aquel en que más gozamos el valor del objeto. El sentimiento de poder que da la posesión del dinero, concéntrase más intenso y gozoso para el alma del dilapilador en el momento en que se desprende de él. También al secreto va unido el sentimiento de que podemos traicionarlo, con lo cual tenemos en nuestras manos el poder de producir mudanzas y sorpresas, alegrías y destrucciones, aunque acaso sea tan sólo nuestra propia destrucción. Por eso el secreto va envuelto en la posibilidad y tentación de revelarlo; y, con el riesgo externo de que sea descubierto, se combina este interno de

descubrirlo, que se asemeja a la atracción del abismo. El secreto pone una barrera entre los hombres; pero, al propio tiempo, la tentación de romper esa barrera, por indiscreción o confesión, acompaña a la vida psíquica del secreto, como los armónicos al sonido fundamental. Por eso la significación sociológica del secreto halla el modo de su realización, su medida práctica, en la capacidad o inclinación del sujeto para guardarlo o, si se quiere, en su resistencia o debilidad frente a la tentación de traicionarlo. Del contraste entre ambos intereses, el de esconder y el de descubrir, brota el matiz y el destino de las relaciones mutuas entre los hombres. Si según hemos dicho anteriormente, las relaciones entre los hombres tienen una de sus características en la cantidad de secreto que haya en ellas o en torno de ellas, su desarrollo dependerá de la proporción en que se den las energías que tienden a guardar el secreto y las que propenden a revelarlo. Aquellas proceden del interés práctico y del encanto formal que, como tal, tiene el secreto; estas se apoyan en la incapacidad de resistir más tiempo la tensión del secreto y, en esa superioridad, que, hallándose, por decirlo así, en estado latente en el secreto, no se actualiza plenamente para el sentimiento hasta el momento de descubrirlo. Por otra parte, interviene también el placer de la confesión, que puede albergar aquel sentimiento de poder en forma perversa y negativa, como una humillación de sí propio.

Todos estos elementos que determinan la función sociológica del secreto, son de naturaleza individual; pero la medida en que las disposiciones y complicaciones de las personalidades forman secretos, depende, al propio tiempo, de la estructura social en que la vida se desenvuelve. Lo decisivo en este punto, es que el secreto constituye un elemento individualizador de primer orden, en un doble sentido típico. Las relaciones sociales de acentuada diferenciación personal, lo permiten y fomentan en gran escala; por otra parte, el secreto crea y aumenta esta diferenciación. En un círculo reducido, de relaciones estrechas, la formación y mantenimiento de secretos se hallará dificultada por la razón técnica de que los miembros están demasiado cerca unos de otros, y porque la frecuencia e intimidad de los contactos provoca en demasía las tentaciones de revelación. Pero tampoco hace mucha falta

el secreto aquí, porque semejantes formaciones sociales suelen nivelar sus elementos, y aquellas peculiaridades del ser, hacer y poseer, cuya conservación demanda la forma del secreto, contradicen su esencia.

Es claro que al agrandarse considerablemente el círculo, todo esto se trueca en lo contrario. En esto, como en muchas otras cosas, donde pueden observarse mejor los rasgos característicos de los grandes círculos es en la economía monetaria. Desde que el tráfico de valores económicos se realiza por medio del dinero, se ha hecho posible un secreto que en otras formas económicas no podía conseguirse. Tres cualidades de la forma monetaria tienen importancia para estos efectos: 1.°, el ser comprimible, que permite enriquecer a una persona con un cheque que se desliza imperceptiblemente en su mano; 2.°, el ser de condición abstracta y sin cualidades peculiares, gracias a la cual pueden llevarse en secreto transacciones, adquisiciones y cambios de propiedad, que eran imposible cuando los valores estaban formados por objetos extensos y tangibles; finalmente, 3.°, su acción a distancia, merced a la cual puede invertirse en valores más alejados y sujetos a continuo cambio, escondiéndolos así a la mirada de los más próximos.

Estas posibilidades de disimulación, que aumentan a medida que se amplía la esfera de acción de la economía monetaria y cuyos riesgos se ponen particularmente de manifiesto cuando se maneja dinero ajeno, han sido causa de que se preceptúe la publicidad, como medida protectora, para las operaciones financieras de los Estados y de las sociedades por acciones. Esto nos induce a precisar más la fórmula de evolución antes indicada, según la cual, los contenidos del secreto están variando constantemente en el sentido de que lo que originariamente era público, se torna secreto, y lo que originariamente era secreto, arroja sus velos; lo cual podría dar lugar a la idea paradójica de que la convivencia humana, en igualdad de las restantes circunstancias, exige una misma cantidad de secreto, variando tan sólo los contenidos de éste, de suerte que al abandonar uno, recoge otro, y merced a este trueque, la cantidad total permanece invariable. Puede hallarse una realización algo más exacta para esta fórmula general.

Dijérase que, a medida que progresa la adaptación cultural, van haciéndose más públicos los asuntos de la generalidad y más secretos los de los individuos. Como queda ya indicado, en circunstancias primitivas las relaciones entre los individuos no pueden protegerse contra la indiscreción, como en el estilo moderno de la vida, especialmente en las grandes ciudades, que ha producido una medida completamente nueva de discreción y reserva. En cambio, en los Estados de las épocas anteriores, los representantes de los intereses públicos solían rodearse de una autoridad mística, al paso que en civilizaciones más maduras y amplias han adquirido, merced a la extensión del territorio de su soberanía, a la objetividad de su técnica, a la distancia que se mantienen de todas las personas singulares, una seguridad y dignidad, que les permite obrar públicamente. Aquel secreto, en que se resolvían los asuntos públicos, revelaba su interior contradicción, produciendo los movimientos opuestos de la traición por una parte y del espionaje por otra. Todavía en los siglos XVII y XVIII los Gobiernos mantenían en el más escrupuloso secreto el importe de las deudas del Estado, la situación de los impuestos, el número de soldados; a consecuencia de lo cual, los embajadores no tenían otra cosa mejor que hacer que espiar, coger cartas y sacarles revelaciones a las personas que «sabían» algo, descendiendo hasta el personal de la servidumbre (1). Pero en el siglo XIX la publicidad se impone en los asuntos del Estado, hasta tal punto que los Gobiernos mismos publican oficialmente los datos que hasta entonces todo régimen debía mantener secretos si quería sostenerse. Así la política, la administración, la justicia, han perdido su secreto en la medida en que el individuo puede reservarse más, y que la vida moderna ha elaborado

(1) Este movimiento se realiza también a la inversa. Refiriéndose a la historia de la corte inglesa, se ha dicho que las verdaderas cábalas, las influencias secretas, las camarillas e intrigas no se desarrollaron con el despotismo, sino cuando el rey comenzó a tener consejeros constitucionales, cuando, por consiguiente, el Gobierno se hizo en un régimen de publicidad. Sólo entonces el rey (lo que se advierte particularmenre desde la época de Eduardo II) comienza a constituír frente a estos colaboradores en cierto modo impuestos, un círculo de consejeros no oficiales, secretos, círculo que crea un encadenamiento de ocultaciones y conspiraciones por el hecho de existir y por los esfuerzos que se hacen para penetrar en él.

una técnica que permite guardar el secreto de los asuntos privados, en medio del hacinamiento de las grandes ciudades, hasta un grado a que antes sólo se podía llegar recurriendo a la soledad en el espacio.

¿Hasta qué punto esta evolución debe considerarse como favorable? Ello depende de los axiomas sociales acerca del valor. La democracia considerará la publicidad como un estado deseable en sí mismo, partiendo de la idea fundamental de que todos deben conocer los sucesos y circunstancias que les interesan, pues esta es la condición previa para intervenir en su resolución. El saber implica ya una incitación psicológica para intervenir. Cabe discutir, sin embargo, si esta conclusión es completamente necesaria. Cuando por encima de los intereses individualistas surge una institución dominante que abarca ciertos aspectos de ellos, puede aquélla estar facultada para funcionar secretamente, gracias a una autonomía formal, sin desmentir por eso su «publicidad» en el sentido del cuidado material de los intereses de todos. Por consiguiente, no existe una conexión lógica de la que se siga el mayor valor del estado de publicidad. Pero de todos modos, rige la fórmula general de la diferenciación cultural: lo público se hace cada vez más público; lo privado, más privado cada vez. Y esta evolución histórica expresa la significación más profunda y objetiva, según la cual, lo que por su esencia es público y por su contenido interesa a todos, se hace también más público externamente, en su forma sociológica, y lo que por su sentido interior tiene una existencia autónoma, los asuntos centrípetos del individuo, adquieren también en su forma sociológica un carácter cada vez más privado, cada vez más apto para permanecer secreto.

Antes hice observar que el secreto actúa también como un patrimonio y un valor que enaltece la personalidad. Pero esto lleva en su seno una como contradicción; lo que se reserva y esconde a los demás, adquiere justamente en la conciencia de los demás una importancia particular; el sujeto destaca justamente por aquello que oculta. Esto prueba no sólo que la necesidad de destacar sociológicamente emplea un medio en sí contradictorio, sino que también aquellos contra quienes propiamente va dirigida, se dejan arrastrar ya que pagan las cos-

tas de dicha superioridad. Lo hacen con una mezcla de voluntad y repulsión; pero ello suministra en la práctica el acatamiento deseado. Por eso resulta oportuno hallar en el polo opuesto del secreto, en el adorno, una estructura de análoga significación social. La esencia del adorno consiste en atraer las miradas de los demás hacia el que lo ostenta. En tal sentido es el adorno el antagonista del secreto. Pero ya hemos visto que el secreto también acentúa la personalidad. El adorno realiza esta función mezclando la superioridad sobre los demás con una dependencia respecto de ellos. Por otro lado junta asimismo en los demás la buena voluntad con la envidia. Mas el adorno exige un estudio especial, como forma sociológica típica.

DIGRESIÓN SOBRE EL ADORNO

El deseo que siente el hombre de agradar a los que le rodean, muestra entrelazadas las dos tendencias opuestas, en cuya alternativa se realiza en general la relación entre los individuos. De una parte hay el deseo bondadoso de proporcionar a los demás una alegría. De otra hay también el deseo de que esta alegría, este agrado, redunde en acatamiento y estimación nuestra y se compute como un valor de nuestra personalidad. Este deseo último se acentúa de tal modo, que llega a contradecir completamente aquel primer altruísmo del agradar. Merced al agrado que producimos, pretendemos distinguirnos de los demás, queremos ser objeto de una atención no otorgada a los demás, hasta llegar a producir la envidia. El agrado se trueca así en un medio, al servicio de la voluntad de poder, y muestra en algunas almas una curiosa contradicción que consiste en necesitar precisamente de las personas sobre quienes se encumbran por su ser y su conducta, para construír sobre el sentimiento de inferioridad de éstas la estimación de sí mismas.

En el sentido del adorno hállanse peculiares combinaciones de estos motivos, en que se entretejen lo externo y lo in-

terno de sus formas. Este sentido consiste en hacer resaltar la personalidad, en acentuarla como algo sobresaliente, pero no por una inmediata manifestación de poder, no por algo que, exteriormente, fuerce al otro, sino merced al agrado que en el otro se despierta y que, por tanto, contiene algún elemento voluntario. Es esta una de las combinaciones sociológicas más maravillosas: un acto que sirve exclusivamente a acentuar la personalidad del que lo hace y a aumentar su importancia, consigue su fin por medio del placer que proporciona al otro, por una suerte de gratitud que despierta en los demás. Pues incluso la envidia que el adorno produce, no significa otra cosa sino el deseo del envidioso de conseguir para sí el mismo acatamiento y admiración, y prueba justamente hasta qué punto considera estos valores ligados al adorno. El adorno es máximo egoísmo, por cuanto que destaca a su portador y le comunica un sentimiento de satisfacción a costa de los demás (ya que el mismo adorno usado por todos no adornaría a ninguno individualmente). Pero, al mismo tiempo, es también máximo altruísmo, pues el agrado que produce es experimentado por los demás, no disfrutándolo el propietario sino como un reflejo, que es el que da al adorno su valor. En la creación estética en general, resultan íntimamente emparentadas las manifestaciones vitales que en la realidad se presentan como indiferentes o como enemigas; así también en la lucha entre el egoísmo y el altruísmo del hombre, el elemento estético del adorno representa el punto en que ambas corrientes opuestas se refieren una a otra, sirviéndose alternativamente de fin y de medio.

El adorno acentúa o amplía la impresión que produce la personalidad; obra como una irradiación de la personalidad. Por eso han sido siempre su substancia los metales brillantes y las piedras preciosas, que son «adorno» en sentido más estricto que el vestido y el peinado, los cuales, no obstante, «adornan» también. Podría hablarse aquí de una radioactividad del hombre. En derredor de cada individuo hay como una aureola mayor o menor de resplandores, en la que se sumerge todo el que tiene relación con él. Esta aureola contiene inseparablemente fundidos elementos corporales y espirituales. Del hombre parten influjos perceptibles que recaen sobre el

ambiente. Esos influjos son, en cierto modo, los portadores de un resplandor espiritual y actúan como símbolo del individuo, aun cuando son meramente exteriores y no fluye de ellos ningún poder de sugestión o importancia personal. Las emanaciones del adorno, la atención sensible que el adorno despierta, amplían o intensifican la aureola que rodea a la personalidad. La persona es, por decirlo así, más, cuando se halla adornada. Añádase a esto que el adorno suele ser al propio tiempo un objeto de valor considerable. Constituye, pues, una síntesis del haber y del ser del sujeto. Gracias a él, la mera posesión se convierte en una intensa manifestación sensible del hombre. No sucede lo mismo con el vestido ordinario; porque este no se nos aparece como concreción individual, ni en el aspecto del haber ni en el del ser. Sólo el vestido adornado y sobre todo los adornos preciosos, que condensan su valor como en un punto mínimo, convierten el haber de la persona en una cualidad visible de su ser. Y esto acontece, no a pesar de que el adorno sea algo «superfluo», sino precisamente por serlo. Lo inmediatamente necesario va estrechamente unido al hombre, circunda su ser con una aureola mínima. Pero lo superfluo, como indica la palabra, «fluye con exceso», esto es, se derrama allende su punto de partida, Mas, como al propio tiempo queda adherido al sujeto, traza en derredor de lo estrictamente necesario otro círculo más amplio y, en principio, indefinido. El concepto de lo superfluo no encierra en sí limitación alguna. A medida que aumenta lo superfluo, aumenta la libertad e independencia de nuestro ser. Lo superfluo no impone a nuestro ser ninguna ley de limitación, ninguna estructura, como hace lo necesario.

Pero esta acentuación de la personalidad se verifica justamente merced a un rasgo de impersonalidad. Las distintas cosas que pueden «adornar» al hombre, se ordenan en una escala, según que la personalidad física esté ligada más o menos estrechamente a ellas. El adorno más inmediato es indudablemente el tatuaje de los pueblos primitivos. El extremo opuesto está formado por los adornos de metales y piedras preciosas, que son absolutamente impersonales y que todo el mundo puede ponerse. Entre ambos extremos se encuentra el vestido, ni tan inconmovible y personal como el tatuaje, ni

tan impersonal y separable como los «adornos» propiamente dichos. Pero justamente en esta impersonalidad estriba su elegancia. El más fino encanto del adorno consiste en que la condición del metal y la piedra, que no hace relación a ninguna individualidad, que es dura y poco maleable, se ve forzada a servir a la personalidad. Lo propiamente elegante evita el exceso de individualización, pone en derredor del hombre una esfera de cosas generales, estilizadas, abstractas, por decirlo así, lo que naturalmente no es obstáculo al refinamiento con que estas cosas generales se ligan a la personalidad. Si los trajes nuevos producen una impresión de elegancia, es porque son aún «rígidos», esto es, porque no se han adecuado a las modificaciones del cuerpo individual, de un modo tan incondicional como los trajes muy usados, los cuales, habiendo recibido ya una forma peculiar por virtud de los movimientos de su portador, delatan en seguida la individualidad. Este «ser nuevos», esta imposibilidad de ser modificados según los individuos, es propia en alto grado de los adornos de metal. El metal no se hace viejo, permanece siempre frío e inasequible, sobre la singularidad y modo de ser de su portador, cosa que no ocurre con el vestido. Un vestido que se ha usado durante algún tiempo, está de tal modo hecho al cuerpo, tiene tal intimidad con el cuerpo, que contradice la esencia de la elegancia. Pues la elegancia es algo para los otros, es un concepto social que toma su valor del acatamiento general.

Si pues el adorno ha de ampliar la esfera del individuo con algo transindividual, con algo que se refiera a los otros y sea recogido y acatado por ellos, aparte de su estructura material, deberá poseer *estilo*. El estilo es siempre algo general, algo que encaja los contenidos de la vida y creación personales en formas compartidas por muchos y asequibles a muchos. En la obra de arte, propiamente dicha, el estilo nos interesa tanto menos, cuanto mayor sea la peculiaridad personal y la vida subjetiva que en ella se exprese, pues la obra de arte se dirige a la personalidad del contemplador, que se encuentra, por decirlo así, solo en el mundo, frente a ella. En cambio, en todo lo que llamamos arte industrial, cuyas producciones por su finalidad utilitaria se dirigen a una plurali-

dad de personas, pedimos una forma más general y típica; en ellas no ha de expresarse solamente un alma única, sino una manera de sentir amplia, social e histórica, que haga posible el ordenarlas en el sistema de vida de muchos individuos. Es un gran error suponer que porque los adornados son siempre individuos, el adorno haya de ser una obra de arte individual. Al contrario, porque ha de servir al individuo no puede tener una naturaleza individual; así como no pueden ser obras de arte individuales los muebles en que nos sentamos, o los utensilios con que comemos. Todo cuanto llena el vasto círculo de la vida humana—al contrario de la obra de arte que no se encuentra encajada en la general vida, sino que forma un mundo por sí misma—ha de rodear al individuo de esferas concéntricas, cada vez más anchas, esferas que vayan a él o que de él partan. La esencia de la estilización consiste en la disolución del acento individual en una generalización que va más allá de la peculiaridad personal, pero que tiene como base o círculo de irradiación lo individual, o bien lo recoge como una anchurosa corriente. Gracias al instinto que hace comprender esto, el adorno ha sido siempre estilizado de un modo relativamente severo.

Mas allá de su estilización *formal*, el adorno emplea un medio *material* para conseguir su finalidad social; este medio consiste en ese «resplandor» del adorno, por virtud del cual, su portador se convierte en el centro de un círculo de irradiación, que incluye a todo el que se encuentre próximo, a todo ojo que mire. El rayo de la piedra preciosa parece ir hacia el otro, como el brillo de la mirada. En esa radiación está contenido el significado social del adorno, el ser para los demás, la dedicación a los demás, que amplía la importancia del sujeto, y así cargada torna a éste. Los radios de este círculo señalan de una parte la distancia que pone el adorno entre los hombres, puesto que uno de ellos dice: «tengo algo que tú no tienes». Pero, por otra parte, no sólo permiten que los demás participen del adorno, sino que brillan justamente para los demás, y sólo para los demás existen realmente. Por su materia es el adorno distanciación y connivencia a la vez. Por eso sirve de un modo especial a la vanidad, que necesita de los demás para poder despreciarlos. En esto radica la honda dife-

rencia que existe entre la vanidad y el orgullo. Éste, cuya satisfacción descansa exclusivamente en sí, suele desdeñar el «adorno» en todos los sentidos. Hay que agregar en el mismo sentido la importancia del material «auténtico». El encanto de lo «auténtico» consiste en ser algo más que su apariencia inmediata, apariencia que comparte con las falsificaciones. El adorno de material auténtico no es, como el falsificado, simple apariencia; tiene raíces en un suelo más profundo que el de la mera apariencia. La imitación, en cambio, no es más que aquello que de momento parece. Así, el hombre «auténtico» es aquel en quien se puede fiar, aun cuando no le tengamos ante los ojos. En ser más que apariencia consiste pues el *valor* del adorno; y este ser no se ve, es algo que se agrega a la apariencia, contrariamente a lo que sucede con la imitación hábil. Y como este valor es siempre realizable, como es acatado por todos y posee una relativa independencia respecto del tiempo, el adorno resulta algo que está por encima de la contingencia y la persona. El adorno de bisutería sólo vale por el servicio que de momento presta a su portador. El valor del adorno auténtico va más allá; arraiga en las ideas que del valor tiene todo el círculo social, y se ramifica en ellas. Por eso, el encanto y la acentuación que presta a su portador individual, se nutre en este suelo supraindividual. Su valor estético, que es un «valor para los demás», se convierte por la autenticidad, en símbolo de estimación general, y encaja dentro del sistema general de valores sociales.

Durante la Edad Media, se dictó en Francia una ordenanza, prohibiendo a todas las personas que estuviesen por debajo de un rango determinado, llevar alhajas de oro. Claramente se echa de ver en este ejemplo la combinación característica del adorno. En el adorno se reunen la acentuación sociológica y estética de la personalidad, el «ser para sí» y el «ser para otros» resultan causas y efectos alternativamente. Según esta ordenanza, la distinción estética, el derecho a cautivar y agradar, no puede ir más lejos que lo que determina la esfera social del individuo. Justamente por esto, al encanto que en general el adorno da por su figura individual, se añade el valor sociológico de figurar como representante de un grupo y de verse «adornado» con toda la importancia de este grupo. Al

mismo resplandor que, partiendo del individuo, determina la ampliación de su propia esfera, se añade el sentido de la clase social, simbolizada en el adorno. El adorno aparece aquí como el medio de transformar la fuerza o dignidad social en una acentuación personal intuíble.

Finalmente, las tendencias centrípeta y centrífuga, que se dan en el adorno, se reunen en una forma particular. Es sabido que en los pueblos primitivos, la propiedad privada de la mujer aparece, en general, después de la del hombre y, al principio, se refiere sobre todo y a veces exclusivamente al adorno. La propiedad individual del hombre suele comenzar con las armas; ello constituye una muestra de la condición predominantemente activa y agresiva del varón, que amplía la esfera de su personalidad sin aguardar a la voluntad ajena. En cambio, en la mujer, esta ampliación de la personalidad—formalmente igual, pese a las diferencias exteriores—, dada la mayor pasividad de la naturaleza femenina, depende más bien de la buena voluntad ajena. Ahora bien, toda propiedad significa una extensión de la personalidad; mi propiedad es aquello que obedece a mi voluntad, es decir, aquello en que mi yo se expresa y realiza exteriormente. Y esto se verifica antes y más completamente que en parte alguna, en nuestro cuerpo, que, por tal motivo, constituye nuestra primera e indiscutible propiedad. Pero, cuando el cuerpo está adornado, poseemos más. Somos, por decirlo así, señores de cosas más extensas, y distinguidas cuando disponemos de un cuerpo *adornado*. Así, pues, hay un profundo sentido en el hecho de que sea el adorno el que primero se haga objeto de propiedad privada; porque el adorno determina aquella ampliación del yo, traza en derredor de nosotros aquella esfera más extensa, que llenamos con nuestra personalidad y que está constituída por el agrado y la atención del medio que nos rodea—medio que pasa sin fijarse por delante de nuestra figura cuando ésta no está adornada. El hecho de que, en los estados primitivos, se haga justamente propiedad de las mujeres el adorno que, esencialmente, existe para los demás, no aumentando el valor y significación del yo sino merced al acatamiento que al adornado sobreviene, revela una vez más el principio fundamental del adorno. Para las grandes aspiraciones del alma y de la

sociedad, que se compenetran e influencian recíprocamente—elevación del yo por el hecho de existir para los demás, y elevación de la existencia para los demás por el hecho de acentuarse y ampliarse uno a sí mismo—, ha creado el adorno una síntesis propia en la forma de lo estético. Esta forma está en sí misma por encima de las diversas aspiraciones humanas, que encuentran en ella no sólo un campo de tranquila convivencia, sino aquel mutuo apoyo que sobre la contienda de sus manifestaciones emerge como intuición y garantía de su profunda unidad metafísica.

* * *

El secreto, como hemos visto, es una determinación sociológica que caracteriza las relaciones recíprocas entre los elementos de un grupo, o más bien, que, junto con otras formas de referencia, constituye esta relación total. En cambio, al nacer las «sociedades secretas», el secreto puede extenderse a un grupo entero. Cuando el ser, hacer y haber de un individuo es secreto, la significación sociológica de dicho individuo tiene estas tres características: aislamiento, oposición, individualización egoista. El sentido del secreto es aquí puramente exterior; está constituído por la relación existente entre el que posee el secreto y el que no lo posee. Pero cuando un grupo, como tal, toma el secreto como forma de existencia, el sentido sociológico del secreto se convierte en interno y determina las relaciones de los que lo poseen en común. Pero como subsiste al propio tiempo la exclusión de los no iniciados, con sus particulares matices, la sociología de la sociedad secreta plantea el complicado problema de fijar las formas inmanentes que vienen determinadas por la conducta de un grupo que se conduce en secreto frente a otros elementos. No preludiaré estas consideraciones con una clasificación sistemática de las sociedades secretas, que no tendría más que un interés histórico; sus categorías esenciales se desprenderán por sí mismas.

La primera relación interna, esencial, en la sociedad secreta, es la *confianza* mutua entre sus elementos. De la cual necesita en particular medida, porque el fin del secreto es ante todo la *protección*. De todas las medidas de protección, que

pueden tomarse, es indudablemente la más radical el hacerse invisible. En esto se distingue esencialmente la sociedad secreta del individuo que busca la protección del secreto. El individuo sólo puede apelar a tan radical recurso, para acciones o situaciones particulares. Sin duda, puede esconderse totalmente por algún tiempo, o ausentarse en el espacio; pero su existencia misma no puede constituír secreto, salvo alguna combinación fantástica. En cambio, una unidad social puede ocultar su propia existencia. Sus elementos pueden mantener el más frecuente trato; pero el hecho de que constituyan una sociedad, una conjuración o una banda de criminales, un conventículo religioso o una asociación para la práctica de extravagancias sexuales, puede, en principio, mantenerse secreto de un modo permanente. De este tipo, en el cual no están ocultos los individuos, sino el hecho de constituír una asociación, diferéncianse aquellas sociedades que, siendo conocidas como tales, mantienen secretos, o sus miembros, o su finalidad, o sus particulares decisiones, como sucede con muchas sociedades secretas de los pueblos primitivos y con la masonería. Es evidente que en el último tipo, la forma del secreto no concede tan absoluta protección como el primero, pues lo que se sabe de tales asociaciones, constituye ya una base para posteriores averiguaciones. En cambio, estas sociedades, relativamente secretas, tienen a menudo la ventaja de cierta flexibilidad; contando de antemano con una cierta publicidad, pueden avenirse a descubrimientos posteriores mejor que aquellas cuya existencia misma es un secreto; con frecuencia, éste queda destruído al primer descubrimiento, porque suele hallarse ante la radical alternativa del todo o nada.

La debilidad de las sociedades secretas está en que los secretos no se guardan mucho tiempo, hasta el punto de que con razón se dice que un secreto entre dos, ya no es secreto. Por eso la protección que dispensan, aunque es absoluta, resulta sólo temporal; y para objetos de positivo valor social, la sociedad secreta es, de hecho, un estadio de transición, que deja de ser necesario cuando llega a un desarrollo suficiente. En último término, la protección que presta el secreto, es análoga a la que se consigue cuando en vez de combatir los obstáculos, los salvamos mediante un rodeo; llega un momento

en que la fuerza es capaz de vencer esos obstáculos, y ya el rodeo es innecesario. Por eso la sociedad secreta es la forma social adecuada para objetivos que se encuentran, por decirlo así, en la infancia, en estado de debilidad, en el primer período de desarrollo. Los conocimientos, las religiones, las morales, los partidos nuevos, son con frecuencia débiles y necesitados de protección; por eso se esconden. Por esta razón, las épocas en que surgen nuevas ideas contra los poderes existentes, parecen como predestinadas para el florecimiento de las sociedades secretas, como ocurre, v. gr., en el siglo XVIII. Así, para no citar más que un ejemplo, ya entonces existían en Alemania los elementos de un partido liberal; pero su concreción en una organización política permanente era impedida por los poderes del Estado. La sociedad secreta era, pues, la única forma en que podían mantenerse y desarrollarse los gérmenes de una nueva organización. Tal hizo sobre todo la orden de los Iluminados.

Igual protección que al desarrollo ascendente, presta al descendente la sociedad secreta. Las aspiraciones y poderes sociales que van siendo expulsados por otros nuevos, se refugian en el secreto, que constituye, por decirlo así, un estadio intermedio entre el ser y el no ser. Cuando a fines de la Edad Media comenzó en Alemania la opresión de las corporaciones municipales por los poderes centrales fortalecidos, desarrollóse en aquellas una amplia vida secreta. Refugiáronse en asambleas y asociaciones ocultas, en el ejercicio secreto del derecho y el poder, del mismo modo que los animales buscan el amparo de sus cuevas cuando están próximos a morir. Esta doble función protectora de las sociedades secretas, como estación intermedia, tanto para poderes ascendentes, como para fuerzas decadentes, se percibe acaso con máxima claridad en lo religioso. Mientras las comunidades cristianas eran perseguidas por el Estado, tenían que esconder sus reuniones, sus oficios, su existencia toda. En cambio, cuando el cristianismo se trocó en religión del Estado, no les quedó a los adeptos del paganismo perseguido y moribundo otro recurso que el mismo secreto, a que antes habían obligado ellos a los cristianos. En general, la sociedad secreta es correlativa del despotismo y de la limitación policíaca, como protección, tanto defensiva

como ofensiva frente a la opresión violenta de los poderes centrales. Y esto no sólo en la política, sino también en el seno de la Iglesia, de los establecimientos de enseñanza y de las familias.

A este carácter de protección—cualidad externa—corresponde, como cualidad interna, en las sociedades secretas, la confianza mutua de los copartícipes. Trátase de una confianza muy especial, la confianza en la capacidad de callarse. Las asociaciones diversas pueden basarse en diversos supuestos de confianza: confianza en la capacidad para los negocios, en la convicción religiosa, en el valor, en el amor, en la honradez o—como sucede en las sociedades de malhechores—en la ruptura radical con todas las veleidades morales. Pero cuando la sociedad es secreta, añádese a todas estas formas de confianza, determinadas por el fin de la asociación, la confianza formal en la discreción, en la capacidad de guardar el secreto. En último término, esta confianza viene a ser la fe en la personalidad; pero una fe que tiene un carácter más sociológico y abstracto que ninguna otra, pues bajo su concepto pueden colocarse todos los contenidos de vida común que se quiera. A esto se añade que, salvo excepciones, no hay otra clase de confianza que necesite, como ésta, tan constante renovación subjetiva; pues cuando se trata de creer en la inclinación o en la energía, en la moral o en la inteligencia, en la honradez o en el tacto de una persona, es más fácil que se produzcan hechos en que pueda fundarse, de una vez para siempre, una cierta cantidad de confianza, y se reducen al mínimum las posibilidades de desengaño. Pero la indiscreción depende de una imprevisión momentánea, de una debilidad o excitación ocasional, de un matiz con acento acaso inconsciente. Guardar el secreto es tan difícil, son tan múltiples las tentaciones de revelarlo, hay, en muchos casos, un camino tan continuo y llano desde el silencio hasta la indiscreción, que en esta clase de confianza ha de predominar siempre el factor subjetivo. Por esta razón, las sociedades secretas—cuya forma rudimentaria es el secreto compartido entre dos, y cuya extensión por todos los lugares y todos los tiempos no ha sido aún debidamente estimada, ni siquiera, acaso, en lo cuantitativo—son una excelente escuela de relación moral entre los hombres. La confianza de un hom-

bre en otro posee un valor moral tan alto como la debida correspondencia a dicha confianza; y acaso más meritorio aún, porque la confianza que se nos otorga, contiene un prejuicio casi constrictivo, y para defraudarla es preciso ser positivamente malo. En cambio, la confianza se «regala»; no puede solicitarse en la misma medida en que puede exigirse que se corresponda a ella, una vez otorgada.

Las sociedades secretas buscan, como es natural, medios para favorecer psicológicamente la discreción, que no puede imponerse directamente. En primer lugar, figuran entre ellos el juramento y la amenaza de castigo. Estos medios no requieren explicación alguna. Más interesante es la técnica frecuente que consiste en someter al novicio a un aprendizaje del silencio. Teniendo en cuenta la dificultad, ya mencionada, de callar; teniendo en cuenta, sobre todo, la estrecha asociación que en los estadios primitivos existe entre el pensamiento y su expresión verbal—para los niños y para muchos pueblos primitivos pensar y hablar es casi lo mismo—, se necesita, ante todo, haber aprendido a callar para poder aspirar a que los demás confíen en que mantendremos ocultas determinadas cosas (1). Así se refiere de una sociedad secreta, en la isla de Ceram, del archipiélago de las Molucas, que el muchacho que solicita el ingreso en ella, no sólo ha de callar todo cuanto presencia al entrar, sino que, durante algunas semanas, no puede hablar una palabra con nadie, ni siquiera con su familia. Aquí no influye, de seguro, solamente el valor pedagógico del silencio absoluto; a la indiferenciación espiritual, propia de

(1) La sociedad humana está condicionada por la capacidad de hablar; pero recibe su forma—lo que, naturalmente, sólo se manifiesta aquí y allá—por la capacidad de callar. Cuando todas las representaciones, sentimientos, impulsos, brotan libremente en el discurso, surge una confusión caótica, en vez de un concierto orgánico. Pocas veces se advierte claramente la necesidad del silencio para el trato regularizado, porque ello nos parece cosa sobreentendida, aunque tiene, sin duda, su evolución histórica, que arranca de la charla del niño y del negro (que éstos necesitan para que sus representaciones adquieran alguna concreción y seguridad) y termina en la urbanidad de las culturas elevadas, uno de cuyos requisitos es el sentimiento de cuándo hemos de hablar y cuándo callar; v. gr., que el dueño de la casa debe reservarse mientras los invitados sostienen la conversación, y debe de intervenir, en cambio, tan pronto como se produce un vacío. Un grado intermedio podría estar formado por las guildas medievales, en cuyos estatutos se castigaba al que interrumpía al presidente.

este estadio, corresponde además la absoluta prohibición de la palabra en un período en que han de callarse cosas muy concretas. Es este un radicalismo análogo al que lleva a los pueblos poco desarrollados a recurrir a la pena de muerte, en casos en que más tarde un delito parcial recibe una pena parcial, o a entregar una parte completamente desproporcionada del patrimonio por algo que, de momento, atrae. Lo que se expresa en todo esto es la «torpeza» específica, cuya esencia consiste, sin duda, en la incapacidad de provocar una inervación exactamente adecuada al fin determinado y concreto. El torpe mueve el brazo entero, cuando para su fin le bastaba con mover dos dedos; mueve el cuerpo entero, cuando lo indicado era mover solamente el brazo. Por eso, en el caso a que nos referimos, la asociación psicológica exagera enormemente el peligro de la indiscreción y, por eso, no limita la prohibición a su objetivo concreto, sino que la extiende a toda la función de hablar. En cambio, cuando la asociación secreta de los pitagóricos prescribía a los novicios un silencio de varios años, probablemente, pretendía algo más que un fin de entrenamiento para que aprendiesen a guardar los secretos de la asociación; pero la causa no era sólo aquella torpeza, sino la ampliación del fin diferenciado. No se conformaban, en efecto, con que el adepto aprendiese a callar algo determinado, sino que querían que aprendiese a dominarse, en general. La asociación imponía una severa disciplina y una pureza estilizada de la vida; y el que conseguía estar unos años sin hablar, se encontraba en disposición de resistir a otras tentaciones, además de la indiscreción.

Otro medio de asentar sobre una base objetiva la discreción fué empleado por la asociación secreta de los druidas de las Galias. Sus secretos consistían principalmente en cantos religiosos, que todo druida tenía que aprender de memoria. Pero las cosas estaban dispuestas de tal manera—especialmente gracias a la prohibición de escribir los cantos—que para aprendérselos todos se requería mucho tiempo, hasta veinte años. Esta larga duración del aprendizaje, daba por resultado que antes de conocer algo importante, digno de revelación, se producía el hábito gradual de la discreción; la tentación de revelar los secretos no cae, por decirlo así de pronto,

sobre el espíritu indisciplinado, el cual, gracias a esto, puede acostumbrarse lentamente a resistirla.

Pero la prohibición de escribir los cantos, penetra en esfera de mayor importancia sociológica. Es algo más que una precaución contra el descubrimiento de los secretos. El hecho de que la enseñanza haya de basarse en el trato personal, de que la fuente del aprendizaje consista exclusivamente en la asociación, y no en un escrito objetivo, liga a los miembros de un modo incomparable con la comunidad y les hace sentir perdurablemente que, desprendidos de la substancia colectiva, perderían también, irrevocablemente, la suya propia. Acaso no se haya hecho resaltar debidamente hasta qué punto en las civilizaciones maduras la objetivación del espíritu favorece la independencia del individuo. Mientras la vida espiritual del individuo viene determinada por la tradición inmediata, por la enseñanza individual, y, sobre todo, por normas trazadas por autoridades personales, el individuo está encajado solidariamente en el grupo vivo que le rodea; sólo el grupo le presta la posibilidad de calmar su existencia espiritual; los canales por donde se alimenta esa su vida espitual fluyen todos entre el medio y él. Pero cuando el trabajo de la especie ha capitalizado sus productos en forma escrita, en obras visibles y ejemplos perdurables, interrúmpese aquella corriente orgánica entre el grupo actual y sus miembros individuales; el proceso de la vida no liga al individuo continuamente y de un modo exclusivo al grupo, sino que aquél puede nutrirse de fuentes objetivas, que no requieren presencia personal. El hecho de que esta provisión acumulada haya surgido de los procesos del espíritu social, es cosa relativamente indiferente; no sólo porque lo que ha cristalizado en dicha provisión es la obra de generaciones a veces muy remotas, sin relación ya con los sentimientos presentes del individuo, sino sobre todo porque lo importante es la forma objetiva de esta provisión, el hallarse desligada de la personalidad subjetiva, con lo cual el individuo encuentra a su disposición un alimento suprasocial, y entonces la medida y clase de su contenido espiritual depende más de su capacidad de aprender que de aquello que se le ofrece. Los lazos particularmente estrechos que ligan a los miembros de una sociedad secreta y de los que hablaré más ade-

lante—lazos que encuentran su categoría específica sentimental en la «confianza»—, son causa de que, cuando su principal objeto es la comunicación de contenidos espirituales, se prohiba fijarlos por escrito.

DIGRESIÓN ACERCA DE LA COMUNICACIÓN ESCRITA

Encajan aquí algunas consideraciones sobre la sociología de la carta, porque, evidentemente, la carta ofrece un carácter peculiar dentro de la categoría del secreto. En primer término, el escrito es por esencia opuesto a todo secreto. Antes de que se empleara generalmente la escritura, toda transacción jurídica, por sencilla que fuese, debía celebrarse ante testigos. La forma escrita hace inútil este requisito, porque implica una «publicidad» que, si bien es potencial, en cambio es ilimitada; significa que no sólo los testigos, sino cualesquiera personas, pueden saber que se ha celebrado el contrato. Nuestra conciencia tiene a su disposición una forma singular, que puede llamarse «espíritu objetivo» y que consiste en que las leyes naturales y los imperativos morales, los conceptos y las formas artísticas, están a la disposición de quien quiera y pueda aprehenderlos, pero son independientes, en cuanto a su validez eterna, de que sean o no aprehendidos y de cuando acontezca esto. La verdad, que como producto es por esencia muy distinta de su objeto real efímero, sigue siendo verdad sea sabida y reconocida o no; la ley moral y jurídica rige, sea o no cumplida. Esta categoría, de incalculable transcendencia, halla en la escritura su símbolo y sostén sensible. Una vez fijado por escrito, el contenido espiritual ha adquirido forma objetiva, su existencia se ha hecho en principio independiente del tiempo y accesible a ilimitado número de reproducciones sucesivas o simultáneas en la conciencia subjetiva, sin que su sentido y validez dependa de que se verifiquen o no estas realizaciones en el alma de los individuos. Así lo escrito posee una existencia objetiva, que renuncia a toda garantía de secreto.

Pero, precisamente, su indefensión contra todo el que quiera conocerla es la que hace que la indiscreción para con la carta aparezca como particularmente innoble. Para personas de finos sentimientos, esta indefensión de la carta es el mejor amparo de su secreto.

Así, pues, la carta debe justamente a la supresión objetiva de todo seguro contra la indiscreción, el aumento subjetivo de esta seguridad. De aquí brotan singulares oposiciones que caracterizan la carta como fenómeno sociológico. La forma de la expresión epistolar significa una objetivación de su contenido, que constituye una singular síntesis, cuyos términos son de una parte el hecho de estar destinada a un individuo concreto, y de otra parte la personalidad y subjetividad que el corresponsal pone en su carta, a diferencia del escritor. Y, precisamente, en este último sentido, ofrece la carta caracteres especiales, como forma de trato entre personas. Cuando los interlocutores se hallan en presencia, cada uno de ellos da al otro algo más que el mero contenido de las palabras. A la vista de la otra persona, penetramos en la esfera de sus sentimientos, no expresable en palabras, pero manifiesta por mil matices de acentuación y ritmo; el contenido lógico o querido de nuestras palabras experimenta un enriquecimiento y complemento de que la carta sólo ofrece analogías mínimas, y aun estas son en su mayoría recuerdos del trato personal. La ventaja y el inconveniente de la carta consiste, en principio, en no dar más que la pura substancia de nuestras representaciones momentáneas y en callar lo que no podemos o no queremos decir. Y, sin embargo, la carta—cuando se diferencia del ensayo por algo más que por no estar impresa—es algo completamente subjetivo, momentáneo, puramente personal, no sólo tratándose de explosiones líricas, sino de comunicaciones absolutamente concretas. Esta objetivación de lo subjetivo, este desnudar lo subjetivo de todo aquello que en el momento no se quiere revelar acerca de la cosa y de uno mismo, es sólo posible en épocas de cultura elevada, en las cuales los hombres dominan la técnica psicológica lo bastante para prestar forma duradera a sus sentimientos y pensamientos momentáneos, a esos que sólo se piensan y sienten momentáneamente, respondiendo a la sugestión y situación actual.

Cuando un producto interno tiene el carácter de «obra», esta forma duradera es absolutamente adecuada. Pero en la carta hay una contradicción entre el carácter de su contenido y el de su forma; para producir, tolerar y utilizar esta contradicción, hacen falta una objetividad y diferenciación dominantes.

Esta síntesis halla otra analogía en esa mezcla de precisión y vaguedad, que es propia de la expresión escrita y sobre todo de la carta. Aplicados a la comunicación de persona a persona, son estos caracteres categorías sociológicas de primer orden, en cuya esfera se encuentran evidentemente todas las consideraciones de este capítulo. Pero no se trata aquí sencillamente del más o menos que uno dé a conocer al otro acerca de sí mismo, sino de que lo comunicado es más o menos claro para el que lo recibe, y de que, a modo de compensación, la falta de claridad va unida a una pluralidad proporcional de posibles interpretaciones. Seguramente en toda relación duradera entre los hombres, la proporción variable de claridad y de interpretación en las manifestaciones, juega, al menos en sus resultados prácticos, un papel cada vez más consciente. La expresión escrita aparece primeramente como la más segura, como la única a la que no puede quitarse ni ponerse una coma. Pero esta prerrogativa de lo escrito es simple consecuencia de un defecto; proviene de que le falta el acompañamiento de la voz y del acento, del gesto y de la mímica, que en la palabra hablada son fuente, tanto de mayor confusión, como de mayor claridad. En realidad, el que recibe la carta no suele conformarse con el sentido puramente lógico de las palabras, que la carta transmite sin duda con más precisión que la conversación; más aún, en incontables casos no puede hacerse esto, porque sólo para entender el sentido lógico hace ya falta algo más. Por eso la carta, a pesar de su claridad, o más exactamente, gracias a ella, es más que la conversación el lugar de las «interpretaciones», y por tanto de las malas inteligencias.

Correspondiendo al nivel de cultura que exige una relación o período de relaciones, fundados en la correspondencia epistolar, las determinaciones cualitativas de esta quedan fuertemente diferenciadas. Lo que por esencia es claro en las manifestaciones humanas, resulta más claro todavía en la carta que en la conversación; lo que en principio es más propicio a

interpretaciones varias, resulta también en la carta más confuso que en la conversación. Si expresamos esto en las categorías de la libertad o de la sujeción en que el que recibe la comunicación se halla frente al otro, diremos que por lo que se refiere a la substancia lógica, la comprensión está más constreñida en la carta que en la conversación, pero en cambio es más libre en lo que se refiere al sentido personal y profundo. Puede decirse que la conversación revela el secreto, merced a lo que el interlocutor deja ver sin dejar oír, merced a los múltiples imponderables del trato; en cambio, nada de esto existe en la carta. Por eso la carta es más clara en lo que no toca al secreto del otro, y en cambio es más oscura y multívoca en lo que a ese secreto se refiere. Entiendo por secreto del otro, aquellos sentimientos y cualidades que no pueden expresarse lógicamente, pero a los cuales recurrimos incontables veces para comprender manifestaciones plenamente concretas. En la conversación, estos elementos auxiliares de la interpretación están de tal modo fundidos con el contenido conceptual, que forman una unidad de intelección. Quizás sea este el caso más acusado de un hecho más general: que el hombre no puede separar lo que realmente ve, oye, averigua, de aquello en que se transforman estos datos merced a sus interpretaciones, adiciones, deducciones, transformaciones. Uno de los resultados espirituales de la correspondencia por escrito, consiste en separar de esta unidad ingenua uno de sus elementos, poniendo así de relieve la pluralidad de factores que, en principio, constituyen el fenómeno en apariencia tan sencilla de la «mutua comprensión».

* * *

Al estudiar la técnica del secreto, no debe olvidarse que este no es meramente un medio, a cuyo amparo pueden fomentarse los fines materiales de la asociación, sino que muchas veces la asociación sirve para garantizar el secreto de determinados contenidos. Esto acontece en un tipo particular de sociedades secretas, cuya substancia está constituída por una doctrina secreta, por un «saber» teórico, místico, religioso. En estos casos, el secreto es un fin sociológico en sí mismo; se

trata de conocimientos que no deben penetrar en la multitud; los iniciados forman comunidad, para garantizarse mutuamente el secreto. Si los iniciados fueran una simple suma de personalidades inconexas, pronto se perdería el secreto; pero la socialización ofrece a cada uno de estos individuos un apoyo psicológico, para librarle de la tentación de ser indiscreto. Al paso que, como he hecho resaltar, el secreto produce un efecto aislador e individualizador, la socialización del secreto produce un efecto inverso. En todas las clases de asociaciones, alternan la necesidad de individualización y la de socialización dentro de sus formas, e incluso de sus contenidos; dijérase que así se satisface la exigencia de una proporción permanente en la mezcla, empleando cantidades sujetas a constante cambio cualitativo. Así la sociedad secreta compensa el aislamiento propio de todo lo secreto con el hecho de ser *sociedad.*

El secreto y el aislamiento individual son de tal modo correlativos, que la socialización puede representar frente al primero dos funciones completamente opuestas. En primer lugar, puede ser directamente buscada, como se ha dicho, para compensar el efecto aislador del secreto, para satisfacer, dentro del secreto, el instinto de sociabilidad que el secreto cohibe. Pero por otra parte, el secreto pierde importancia cuando por razones de contenido se repugna al aislamiento, en principio. La masonería declara que quiere ser la sociedad más general, la «asociación de las asociaciones», la única que rechaza todo fin y toda tendencia particularista y quiere utilizar como contenido exclusivo lo común a todos los hombres buenos. Y paralelamente a esta tendencia, es cada vez más indiferente el carácter del secreto para las logias, quedando reducido a exterioridades meramente formales. Por consiguiente, no hay contradicción en que el secreto sea unas veces favorecido y otras menoscabado por la socialización. Estas son formas diversas en que se expresa su conexión con la individualidad; poco más o menos en el sentido en que la conexión de la debilidad con el temor, se verifica unas veces buscando el débil la sociedad para protegerse, y otras huyendo el débil de la sociedad, por creer que ésta le ofrece mayores peligros que el aislamiento.

La iniciacion gradual de los miembros pertenece a un grupo muy amplio de formas sociológicas, dentro del cual las sociedades secretas se señalan de un modo especial. Nos referimos al principio de la jerarquía, de la ordenación gradual en los elementos de una sociedad. Esa finura y sistematización con que precisamente las sociedades secretas organizan su división del trabajo y la jerarquía de sus miembros, depende de uno de sus rasgos, de que hablaremos más adelante con mayor detenimiento: de la marcada conciencia que tienen de su vida, y que las empuja a suplir con una constante voluntad reguladora las fuerzas organizadoras instintivas y a sustituír el crecimiento de dentro a fuera con una previsión constructiva. Este racionalismo de su forma se expresa de un modo perceptible en su clara arquitectura. Tal era, v. gr., la estructura de la sociedad secreta checa Omladina, antes mencionada, que copiaba uno de los grupos de carbonarios y cuya organización se hizo pública en el año 1893, a consecuencia de una indagación judicial. Los directores de la Omladina se dividían en «pulgares» y «dedos». En sesión secreta los presentes eligen el «pulgar»; éste elige cuatro «dedos»; los dedos eligen a su vez un pulgar, y este segundo pulgar se presenta al primero. El segundo pulgar elige otros cuatro dedos, y éstos a su vez un pulgar, y de esta manera va continuando la organización. El primer pulgar conoce a todos los pulgares; pero éstos no se conocen entre sí. Los dedos sólo conocen a los otros cuatro que están subordinados al mismo pulgar. Toda la actividad de la Omladina está dirigida por el primer pulgar, «el dictador». Este pone en conocimiento de los demás pulgares todas las empresas planeadas; los pulgares transmiten las órdenes a los dedos que les están subordinados, y los dedos a los miembros de la Omladina que tienen a su cargo.

El hecho de que la sociedad secreta haya de ser organizada, desde su base, reflexivamente y por voluntad consciente, ofrece un amplio campo de acción al singular placer de creación que producen semejantes construcciones arbitrarias. Todo sistema—la ciencia, la conducta, la sociedad—implica una manifestación de poder; somete una materia, ajena al pensamiento, a una forma elaborada por el pensamiento. Y si cabe decir esto de todos los intentos de organizar un grupo, según prin-

cipios, con mayor motivo podrá decirse de la sociedad secreta, que no va creciendo, sino que se construye, y tiene que contar con menos elementos parciales ya formados que ninguna otra sistematización despótica o socialista. Al placer de planear y construír, que ya en sí es expresión de la voluntad de poder, agrégase en este caso una incitación particular: la de disponer de un amplio círculo, idealmente sometido, de seres humanos, para construír un esquema de posiciones y jerarquías. Es característico que este placer, en ocasiones, se desprenda de toda utilidad y se explaye en la construcción de edificios jerárquicos totalmente fantásticos. Así ocurre, v. gr., en los grados elevados de la masonería degenerada. Como caso típico indicaré algunas particularidades de la organización de la «Orden de los constructores africanos», que nació en Alemania y Francia a mediados del siglo XVIII, y que edificada con arreglo a principios masónicos, pretendía aniquilar la masonería. La administración de esta sociedad, muy reducida, estaba a cargo de quince funcionarios: *summus magister, summi magistri locum tenes, prior, subprior, magister,* etc. Los grados de la asociación eran siete: el aprendiz escocés, el hermano escocés, el maestro escocés, el caballero escocés, el *eques regii,* el *eques de secta consueta,* el *eques silentii regii,* etc.

En análogas condiciones que la jerarquía, evoluciona dentro de las sociedades secretas el ritual. También en este punto la falta de prejuicios históricos, el estar construída la sociedad sobre una base arbitraria, determinan una gran libertad y riqueza de formas. Acaso no haya rasgo alguno que distinga tan típicamente la sociedad secreta de la pública, como el valor que en aquélla adquieren los usos, fórmulas, ritos, y su preponderancia y aun oposición frente a los fines de la asociación. En ocasiones, preocupan estos fines menos que los secretos del ritual. La masonería declara expresamente que no es una asociación secreta, que no hay ningún motivo para ocultar la pertenencia a ella, que no son secretas sus intenciones y sus actividades, y que el juramento de secreto se refiere exclusivamente a las formas del ritual masón. Es característico lo que en el primer artículo de sus estatutos disponía la Orden estudiantil de los Amicistas, a fines del siglo XVIII: «El deber sagrado de todo miembro es guardar el mayor silencio

sobre cosas que atañen al bien de la Orden. Entre ellas figuran los signos de la Orden y de reconocimiento y los nombres de los hermanos, las solemnidades, etc.» Lo curioso es que más adelante, en el mismo estatuto, se explica sin disimulo y con detalle el fin y la naturaleza de la Orden. En un libro de escasas dimensiones, en que se describen la constitución y naturaleza de los carbonarios, la enumeración de las fórmulas y usos empleados para la recepción de nuevos miembros y para las reuniones, ocupa 75 páginas. No hacen falta más ejemplos. El papel que desempeña el ritual en las sociedades secretas, es suficientemente conocido, desde las asociaciones religiosas y místicas de la antigüedad hasta los «rosacruz» del siglo XVIII y, por otra parte, las más famosas bandas de criminales. La motivación sociológica de ello es la siguiente:

Lo que llama la atención en el ritual de las sociedades secretas es no sólo la severidad con que se observa, sino, sobre todo, el cuidado con que se guarda su secreto, como si su descubrimiento fuese tan peligroso como el de los fines y actividades de la asociación o el de su propia existencia. La utilidad de esto es, probablemente, que la sociedad secreta sólo se convierte en unidad cerrada, cuando introduce un complejo de formas exteriores en el secreto de su actividad e intereses. La sociedad secreta trata de constituír, bajo las categorías que le son propias, una totalidad de vida; por eso, en derredor de su fin, que acentúa enérgicamente, construye un sistema de fórmulas, que lo rodean, como el cuerpo al alma, y lo pone todo ello bajo la protección del secreto, porque solamente así se transforma todo en un conjunto armónico, cuyas partes se apoyan mutuamente. Es necesario acentuar particularmente el secreto de lo externo, porque éste no está tan claramente justificado por el interés inmediato, como los fines reales de la asociación. Este fenómeno es semejante al que se produce en el ejército o en las comunidades religiosas. El hecho de que en ambos conjuntos ocupe tanto espacio el esquematismo, las fórmulas, la determinación del comportamiento exterior, se explica, porque ambos organismos asumen al hombre en su totalidad, es decir, que cada uno de ellos proyecta la vida entera sobre un plano particular, cada uno reune en una unidad

cerrada una pluralidad de energías e intereses, desde un punto de vista especial. Pero a esto mismo suele aspirar también la sociedad secreta. Uno de sus rasgos esenciales es que, aun cuando reuna a los individuos únicamente para fines parciales, aun cuando por su contenido sea una pura asociación de fines, requiere la asistencia del hombre entero, liga y obliga mutuamente a las personalidades, en medida mucho más amplia que lo haría, con la misma finalidad, una asociación que fuera pública.

Ahora bien, el simbolismo del rito evoca una gran cantidad de sentimientos, cuyos límites son inseguros y van mucho más allá del alcance que pudieran tener los intereses individuales razonables. Así la sociedad secreta abraza la totalidad del individuo. Gracias a la forma ritual, amplía su fin particular y adquiere una unidad y totalidad cerradas, tanto subjetiva como sociológicamente. A esto se añade que, por obra de tal formalismo y también merced a la jerarquía, la sociedad secreta se convierte en una especie de reflejo del mundo oficial, frente al que se pone en contradicción. Es norma sociológica realizada en todas partes, que los organismos que surgen en oposición de otros mayores, repiten en su seno las formas de estos. Sólo un organismo, que de algún modo constituya un todo, tiene poder bastante para mantener el ligamen de sus elementos. Esa conexión orgánica, por medio de la cual sus miembros se compenetran en una corriente de vida unitaria, la tomará el organismo menor y secreto de aquel otro mayor y público, a cuyas formas están ya los hombres acostumbrados, por lo cual dichas formas resultan siempre los mejores modelos.

Finalmente, al mismo resultado conduce otro motivo en la sociología del ritual de la sociedad secreta. Es el siguiente. Toda sociedad secreta implica una *libertad*, que propiamente no está prevista en la estructura del grupo mayor que la rodea. Bien sea la sociedad secreta complemento de la deficiente justicia administrada por el círculo político, o, como la conspiración y la banda de malhechores, alzamiento contra el derecho, o, como los misterios, un recinto ajeno a los mandamientos y prohibiciones del círculo mayor, en todo caso, el apartamiento que caracteriza a la sociedad secreta, tiene siem-

pre un tono de libertad, supone siempre un terreno donde no se aplican las normas del público ambiente. La esencia de la sociedad secreta, como tal es autonomía. Pero una autonomía que se aproxima a la anarquía. El apartamiento de las reglas acatadas por la generalidad, fácilmente tiene por consecuencia para la sociedad secreta, el desarraigarla, hacerle perder la seguridad en el sentimiento de la vida y los apoyos que suministra la norma. A remediar esta deficiencia viene, empero, la determinación y detalle circunstanciado del ritual. Se ve también en este caso que el hombre necesita una cierta proporción entre la libertad y la ley, y que, cuando la proporción requerida entre ambas no brota de una sola fuente, busca otra fuente que le suministre la cantidad de una de ellas que hace falta para equilibrar a la otra, hasta conseguir la deseada proporción. Por medio del ritual, la sociedad secreta se impone voluntariamente una coacción formal, complemento de su vida marginal e independencia material. Es característico que entre los masones sean, precisamente, los americanos—esto es, los que disfrutan de mayor libertad política—los que exigen la más severa unidad en el trabajo, la mayor uniformidad en el ritual de todas las logias. En cambio, en Alemania, donde no es fácil que nadie sienta la necesidad de una compensación en el sentido de limitar la libertad, reina mayor arbitrio en el trabajo de las diferentes logias.

La coacción formulista de la sociedad secreta, que llega a veces a imponer rituales absurdos, no se halla, pues, en contradicción con la libertad anárquica que fomenta, desvinculándose de las normas vigentes en el círculo mayor que la envuelve. Por el contrario: si la extensión de las sociedades secretas por regla general, es un síntoma de poca libertad política y de excesivo espíritu policíaco de reglamentación, como reacción del hombre ansioso de libertad, en cambio, la reglamentación ritual interna de estas sociedades indica en el círculo mayor un grado de libertad y desvinculación que exige como contrapeso en la balanza del ser humano aquel formulismo del círculo menor.

Las últimas reflexiones nos llevan ya al principio metódico, desde el cual quiero analizar los rasgos de las sociedades secretas, que aún quedan por examinar: hasta qué punto estas

sociedades representan modificaciones cuantitativas esenciales de los rasgos típicos que se dan en la socialización en general. Esta fundamentación de la sociedad secreta nos conduce a considerar una vez más su posición en el conjunto de las formas sociológicas.

El secreto en las sociedades es un hecho sociológico primario, un género y colorido particular de la convivencia, una cualidad formal de referencia, que, en acción recíproca inmediata o mediata con otras, determina el aspecto del grupo o del elemento del grupo. En cambio, históricamente, la sociedad secreta es una organización secundaria, es decir, surge en el seno de una sociedad ya perfecta. O dicho de otro modo: la sociedad secreta está tan caracterizada por su secreto, como otras—o ella misma—lo están por sus relaciones de superioridad y subordinación, o por sus fines agresivos, o por su carácter de imitación. Pero el hecho de que pueda formarse con tal carácter exige el supuesto de una sociedad ya constituída. Se coloca frente al círculo más amplio como otro círculo más reducido; y este enfrontamiento, cualquiera que sea su objeto, tiene siempre el carácter de un aislamiento; incluso la sociedad secreta que no se propone más que prestar desinteresadamente a la totalidad un servicio determinado, para disolverse una vez conseguido, necesita inexorablemente recurrir al apartamiento temporal, como técnica para la realización de su finalidad. Por eso no hay entre los muchos grupos reducidos, que están rodeados por otros mayores, ninguno que necesite acentuar tanto como la sociedad secreta su autonomía. Su secreto la envuelve como una valla, más allá de la cual no hay más que cosas opuestas material o, al menos, formalmente. Esa valla la reune pues en una unidad acabada. En las agrupaciones de otro género, el *contenido* de la vida colectiva, la actividad de los miembros en el ejercicio de sus derechos y deberes, pueden llenar de tal manera la conciencia de estos, que normalmente apenas juegue papel alguno el hecho formal de la socialización. En cambio, la sociedad secreta no permite que desaparezca de sus miembros la conciencia clara y acentuada de que constituyen una *sociedad;* el patetismo del secreto, perceptible siempre y que siempre hay que guardar, presta a la forma de la asociación un sentido propio, frente al conte-

nido, un sentido muy superior al que tienen otras asociaciones. Le falta por completo a la sociedad secreta el crecimiento orgánico, el carácter instintivo, la evidencia de la comunidad y la unidad. Los contenidos de la sociedad secreta podrán ser todo lo irracionales, místicos y sentimentales que se quiera; pero su formación es siempre consciente y producida por la voluntad. Gracias a esta conciencia de ser sociedad, conciencia que actúa en su fundación y en su vida de un modo permanente, la sociedad secreta es lo contrario de todas las comunidades instintivas, en las cuales la asociasión es en mayor o menor grado la mera expresión de una conjunción arraigada en sus elementos. Esta condición de la sociedad secreta explica que las formas típicas de las socializaciones se acentúen en las sociedades secretas, y que sus rasgos sociológicos esenciales sean el aumento cuantitativo de otros tipos de relación más generales.

Uno de ellos ha sido ya indicado; me refiero a la caracterización y mantenimiento del círculo por su separación del ambiente social que le rodea. En este sentido actúan los signos de reconocimiento, a veces muy circunstanciados, por medio de los cuales los miembros de la sociedad secreta legitiman su pertenencia a la sociedad. En la época anterior a la difusión de la escritura, estos signos eran mucho más necesarios que después, cuando otros medios sociológicos adquirieron más importancia que la mera identificación. Mientras faltaron confirmaciones de ingreso, avisos, señalamientos, una asociación cuyas secciones se encontraban en distintos lugares, no tenía otro medio para excluír a los profanos y para que sus beneficios y comunicaciones llegasen a su verdadero destino, que el empleo de signos conocidos tan sólo por los iniciados. Sobre estos signos había de guardarse secreto, y por medio de ellos podían identificarse en cualquier sitio los miembros de la asociación.

El fin del apartamiennto caracteriza muy claramente el desarrollo de algunas sociedades secretas en los pueblos primitivos, especialmente en África y entre los indios. Estas asociaciones están formadas por hombres y tienen el propósito esencial de marcar su separación de las mujeres. Cuando actúan como tales, sus miembros se presentan enmascarados, y

suele prohibirse a las mujeres el acercarse a ellos bajo graves penas. No obstante, las mujeres han conseguido algunas veces penetrar el secreto y han descubierto que las terribles apariciones no eran tales fantasmas, sino sus propios maridos. Donde ha acontecido esto, las sociedades han perdido toda su importancia y se han transformado en inofensivas mascaradas. La mentalidad indiferenciada del hombre primitivo no puede representarse el apartamiento más perfectamente que escondiéndose, haciéndose invisible. La forma más grosera y más radical del secreto es aquélla en que el secreto no se refiere a una actividad concreta del hombre, sino al hombre entero. La asociación no hace nada en secreto; es la totalidad de sus miembros la que se convierte en secreto. Esta forma de asociación secreta responde perfectamente a la mentalidad primitiva, para la cual el sujeto entero se emplea en toda actuación particular; la mentalidad primitiva no objetiva las actividades varias, no les da un carácter peculiar distinto del sujeto total. Así se explica que tan pronto como se descubre el secreto de la máscara, fracase todo el apartamiento, y la asociación pierda, al mismo tiempo que sus medios de manifestación externa, su significado interno.

El apartamiento tiene aquí un sentido de valoración. El que se separa, lo hace porque no quiere confundirse con los demás, porque quiere hacer sentir su propia superioridad frente a los demás. En todas partes este motivo lleva a formar grupos, que se distinguen claramente de los que se constituyen para fines objetivos. Al reunirse aquellos que quieren apartarse, prodúcese una aristocracia, que, con el peso de su suma, fortalece y, por decirlo así, extiende la posición y seguridad del individuo. El hecho de que el apartamiento y la asociación se enlacen con el motivo aristocrático, les da en muchos casos, desde el primer momento, el sello de lo «particular» en el sentido de la valoración. Ya entre escolares puede apreciarse cómo los círculos reducidos que forman algunos compañeros, suelen considerarse como una *élite* frente a los demás desorganizados, por el hecho puramente formal de constituír un grupo separado; y éstos últimos, por su animosidad y hostilidad, reconocen involuntariamente esa mayor valoración. En estos casos, la introducción del secreto equivale a elevar el muro

aislador, acentuando así el carácter aristocrático del grupo.

Esta significación del secreto, como acentuación del apartamiento sociológico, se presenta con particular relieve en las aristocracias políticas. Uno de los requisitos del régimen aristocrático ha sido siempre el secreto. El régimen aristocrático aprovecha el hecho psicológico de que lo desconocido, por serlo, parece terrible, potente, amenazador. En primer lugar, trata de ocultar el reducido número de la clase dominante; en Esparta se guardaba el mayor secreto posible acerca del número de los guerreros, y el mismo objeto quiso conseguirse en Venecia, disponiendo que todos los *nobili* se presentasen con un sencillo traje negro, para que un traje llamativo no revelase, a las claras, el escaso número de los soberanos. Este disimulo llegaba en Venecia hasta ocultar completamente el círculo de los altos dignatarios; los nombres de los tres inquisidores del Estado sólo eran conocidos por el Consejo de los Diez, que los elegía. En algunas aristocracias suizas, los cargos más importantes se llamaban los secretos, y en Friburgo, las familias aristocráticas eran denominadas «las estirpes secretas». En contraste con esto, la publicidad va ligada al principio democrático y, con el mismo espíritu, la tendencia a dictar leyes generales y fundamentales. Pues tales leyes se refieren siempre a un número indefinido de sujetos, y, por consiguiente, son públicas por naturaleza. Por el contrario, el empleo del secreto en los regímenes aristocráticos no es más que la exaltación suprema de su situación de apartamiento y exención, por virtud de las cuales la aristocracia suele oponerse a una legislación general y fundamental.

Cuando el concepto de la aristocracia pasa de la política de un grupo a las ideas de un individuo, la relación entre apartamiento y secreto sufre una transformación en apariencia completa. La perfecta distinción, así en lo espiritual como en lo moral, desdeña toda ocultación, porque su seguridad interior la hace indiferente a lo que otros sepan o no sepan de ella, a que la aprecien exacta o equivocadamente, tasándola demasiado alta o demasiado baja; para ella, todo secreto es una concesión a los demás, una manera de tener en cuenta la opinión de los demás. Por eso la «máscara», que muchos consideran como signo y prueba de un alma aristocrática, esquiva a la

muchedumbre, es justamente la prueba de la importancia que la masa tiene para tales hombres. La máscara del hombre verdaderamente distinguido consiste en que, aun mostrándose sin velos, la muchedumbre no le comprende y, por decirlo así, no lo ve.

La separación de todo lo que está fuera del círculo, es, pues, una forma general sociológica que se sirve del secreto, como técnica para acentuarse. Esa separación adquiere un particular colorido, merced a los múltiples grados en que se verifica la iniciación en las sociedades secretas, antes de llegar a sus últimos misterios. Esa multitud de ritos nos ha servido ya para iluminar otro rasgo sociológico de las sociedades secretas. Por regla general, se le exige al novicio la declaración solemne de guardar secreto sobre todo lo que vea, aun antes de concederle siquiera el primer grado. De esta manera se consigue la separación absoluta y formal que produce el secreto. Pero desde el momento en que el contenido o fin verdadero de la asociación—sea este la plena purificación y santificación del alma por la gracia de los misterios, o la absoluta supresión de toda barrera moral, como en los asesinos y otras sociedades de malhechores—sólo se revela gradualmente al nuevo iniciado, la separación adquiere en sentido material una forma distinta, se hace continuada y relativa. El nuevo miembro está todavía próximo al estado del no iniciado, y necesita ser probado y educado, hasta poder conocer todos los fines de la asociación e incluirse en su centro. Con esto se consigue al propio tiempo proteger a este centro último, aislarlo frente al exterior, en un grado que excede al que produce aquel juramento de ingreso. Se procura—como se mostró ocasionalmente en el ejemplo de los druidas—que el miembro no probado aún, no tenga mucho que revelar, creando por medio de estas revelaciones graduales, una esfera de protección elástica, por decirlo así, de lo más íntimo y esencial de la asociación, dentro del secreto que envuelve la sociedad toda.

La forma más señalada de esta precaución, es la división de los miembros en exotéricos y esotéricos, que se atribuye a la asociación pitagórica. El círculo de los parcialmente iniciados, constituye una especie de valla previa para los no iniciados. Ya hemos visto que la función del «intermediario» es

doble: unir y separar, o mejor dicho, que aunque realmente es una sola, nosotros, según las categorías que empleemos o la dirección que demos a nuestras miradas, la calificamos unas veces de unión y otras de separación. Pues bien, también aquí se ve con claridad perfecta la unidad de dos actividades aparentemente opuestas. Precisamente porque los grados inferiores de la asociación forman un tránsito intermedio para el centro propiamente dicho del secreto, rodean a este de una atmósfera de repulsión, que va espesándose poco a poco, y le protegen más eficazmente que el dualismo radical entre los que están completamente dentro y los que están completamente fuera.

La independencia sociológica se manifiesta prácticamente en la forma de egoísmo del grupo. El grupo persigue sus fines con esa falta de consideración a los fines del organismo mayor circundante, que en los individuos se llama egoísmo. Para la conciencia del individuo, suele haber una justificación moral en el hecho de que los fines del grupo tienen un carácter supraindividual, objetivo, tanto que con frecuencia no puede citarse ningún individuo que obtenga beneficio inmediato de la conducta egoista del grupo, el cual, incluso exige de sus componentes altruísmo y espíritu de sacrificio. Pero aquí no se trata de la valoración ética, sino del aislamiento del grupo respecto de su ambiente, aislamiento que produce o señala el egoísmo del grupo. En los grupos menores, que quieren vivir y mantenerse dentro de otro grupo mayor y se desarrollan a ojos vistas, este egoísmo deberá tener sus límites. Por radicalmente que una asociación pública combata a otra dentro del círculo mayor o ataque la constitución total de éste, habrá de afirmar siempre que la realización de sus últimos fines va en beneficio del todo; y la necesidad de esta afirmación exterior pondrá igualmente algún límite al egoísmo efectivo de su conducta. Pero tratándose de sociedades secretas, esta necesidad desaparece, y se da al menos la posibilidad de una hostilidad absoluta contra otros grupos y contra el todo, hostilidad que la sociedad de régimen de publicidad no puede confesar ni por tanto ejercer. Nada simboliza y nada fomenta el apartamiento de las sociedades secretas respecto de su ambiente social, como la desaparición de esa hipocresía

o condescendencia efectiva que hace que la sociedad pública inexorablemente se acomode a la teleología de la totalidad ambiente.

A pesar de la limitación cuantitativa que caracteriza toda comunidad real, hay, sin embargo, una serie de grupos, cuya tendencia es la de considerar incluídos en él a todos los que no están excluídos de él. En ciertas periferias políticas, religiosas, sociales, todo aquel que satisface a determinadas condiciones externas, no voluntariamente adquiridas, sino dadas con la existencia misma, queda sin más ni más incluído en ellas. Por ejemplo el que ha nacido en el territorio de un Estado, pertenece a éste, a no ser que relaciones especiales lo exceptúen. El miembro de determinada clase social es con toda evidencia incorporado a las convenciones y relaciones de dicha clase, a no ser que se declare voluntaria o involuntariamente disidente. La forma extrema de esta pertenencia está realizada en la Iglesia que pretende abarcar en su seno la totalidad de los humanos, de suerte que sólo accidentes históricos, pecaminosa obstinación o un designio particular de Dios, excluyen algunos seres del vínculo religioso para todos idealmente válido. Aquí, pues, se separan dos caminos, que significan a las claras una diferencia fundamental en el sentido sociológico de las sociedades, por mucho que la práctica mezcle ambas direcciones o rebaje el rigor de su distinción. Frente al principio de que está incluído todo el que no esté explícitamente excluído está el otro principio de que está excluído todo el que no esté explícitamente incluído. Este último tipo está representado en su máxima pureza por las sociedades secretas. Estando absolutamente separadas del resto social y manteniendo siempre clara la conciencia de sus movimientos, las sociedades secretas se basan en la idea de que quien no ha sido expresamente admitido en ellas, está excluído de ellas. La masonería, para dar fuerza a su negativa de ser una sociedad secreta, no ha podido hacer nada mejor que exponer el ideal compromiso de abarcar en su seno a toda la humanidad.

A la acentuación del apartamiento hacia afuera corresponde aquí, como en todas partes, la acentuación de la solidaridad por dentro. Estos no son más que dos aspectos o formas manifestativas de una y la misma actitud sociológica. Los

fines que inducen al hombre a entrar en asociación secreta con otros, excluyen la mayor parte de la veces a un sector tan considerable del círculo social general, que los copartícipes reales y posibles adquieren un valor de rareza. El individuo no debe, pues, desperdiciarlos, pues le sería mucho más difícil sustituirlos por otros, que, *cæteris paribus*, en una asociación legítima. A esto se añade que toda disensión en el seno de la sociedad lleva consigo el peligro de la delación; y en evitar ésta están igualmente interesados el individuo y la comunidad. Finalmente, el apartamiento de la sociedad secreta respecto de las síntesis sociales que la rodean, elimina toda una serie de posibles conflictos. Entre todos los vínculos que asume el individuo, el constituído por la asociación secreta tiene siempre una posición excepcional, frente a la cual los lazos familiares y políticos, religiosos y económicos, sociales y amistosos, por variado que sea su contenido, tienen muy distintos planos de contacto. La contraposición a las sociedades secretas hace ver claramente que las pretensiones de aquellos vínculos, estando en el mismo plano, son divergentes. Estos círculos luchan, por decirlo así, en competencia para conquistar las fuerzas e intereses del individuo, y los individuos chocan dentro de cada uno de estos círculos, porque cada uno de ellos se ve solicitado por los intereses de otro círculo. Pero en las sociedades secretas estas colisiones se encuentran muy limitadas, por el aislamiento sociológico propio de esta clase de sociedades. Sus fines y su manera de actuar exigen que se dejen a la puerta los intereses contrarios de las diversas asociaciones públicas. Toda sociedad secreta—aunque sólo sea porque acostumbra a llenar por sí sola su dimensión, ya que difícilmente pertenecerá un individuo a varias sociedades secretas—ejerce una especie de imperio absoluto sobre sus miembros, que hace difícil que surjan entre ellos conflictos análogos a los que se dan en aquellos otros círculos públicos. La «paz interna», que propiamente debería reinar dentro de toda asociación, está favorecida de un modo formalmente inmejorable, en la sociedad secreta, por las singulares y excepcionales condiciones de ésta. Y aun dijérase que prescindiendo de esta razón de carácter más realista, la mera forma del secreto, como tal, mantiene a los copartícipes más libres de otros influjos y obstáculos, facili-

tándoles así la concordancia. Un político inglés ha buscado en el secreto, que rodea al Gabinete inglés, el fundamento de su fortaleza. Todo el que ha actuado en la vida pública sabe que es tanto más fácil conseguir la unanimidad de un pequeño número de personas cuanto más secretas sean sus deliberaciones.

A la especial cohesión que se produce en el seno de la sociedad secreta, corresponde su acentuada centralización. Se dan en ella ejemplos de una obediencia ciega e incondicional a los jefes, que, aunque se encuentran también naturalmente en otras partes, tienen aquí más relieve por el carácter anárquico de la asociación, que suele negar toda otra ley. Cuanto más criminales sean los fines de la sociedad secreta, tanto más ilimitado será, por lo general, el poder de los jefes y tanto más cruel su ejercicio. Los «Asesinos» de Arabia, los «Chauffeurs»—sociedad de malhechores que floreció en el siglo XVIII, especialmente en Francia, con una organización muy extensa—, los «Garduñas de España»—sociedad de delincuentes que estuvo en relaciones con la Inquisición desde el siglo XVII hasta comienzos del XIX—, todas estas sociedades cuya esencia era negar la ley y afirmar la rebeldía, estaban sometidas a un jefe supremo, nombrado en parte por ellas mismas y al que se doblegaban todos sin crítica ni condición alguna. Contribuye a esto, sin duda, la compensación que ha de existir siempre entre las necesidades de libertad y de norma, compensación que hemos visto manifiesta en la severidad del ritual. Aquí, en efecto, se reunen los extremos de ambas: el exceso de libertad que semejantes asociaciones poseían frente al resto de las normas vigentes, necesitaba, para lograr el indispensable equilibrio, estar compensado por un exceso análogo de sumisión y renuncia a la propia voluntad. Pero aún es más esencial otro motivo: la necesidad de centralización, que es condición vital de toda sociedad secreta. Sobre todo, si ésta, como ocurre en las de malhechores, vive del círculo que la rodea, se mezcla de muy diversas maneras con este, y está amenazada de traición y abuso si no reina en ella la más severa coordinación a un centro.

Por eso la sociedad secreta está expuesta a los más graves peligros, cuando por cualquier razón no llega a constituirse

en ella una autoridad rígida que le preste cohesión. Los waldenses no constituían por naturaleza una sociedad secreta; su grupo se hizo secreto en el siglo XIII, obligado por las circunstancias exteriores. Esto les impidió reunirse regularmente, y fué causa de que su doctrina perdiese la unidad y se produjeran una porción de sectas que vivían separadas y a veces enemigas. Sucumbieron a su debilidad, porque les faltó el atributo esencial complementario de la asociación secreta: la centralización ininterrumpida. Y si el poder de la masonería no está en relación con su difusión y sus recursos, es, sin duda, por la amplia autonomía de sus elementos, que no poseen ni una organización unitaria ni una autoridad central. Reducida la comunidad a principios y signos de identificación, cultivan la igualdad y la relación de persona a persona, pero no la centralización que condensa las energías de los elementos y es el complemento del aislamiento propio de toda sociedad secreta.

El hecho de que, frecuentemente, las sociedades secretas estén dirigidas por superiores *desconocidos*, no es sino una exageración de este principio formal. Me refiero al hecho de que los grados inferiores no sepan a quién obedecen. Esto se verifica, en primer término, por razón del secreto. Y este propósito puede llegar a extremos, como el caso de la sociedad de los «Caballeros guelfos», en Italia. Esta sociedad trabajó a comienzos del siglo XIX por la liberación y unidad de Italia. Tenía en las distintas ciudades en que funcionaba un consejo supremo de seis personas, que no se conocían mutuamente y se comunicaban por un intermediario llamado «el visible». Pero no es esta la única utilidad de los superiores secretos. Significan éstos, sobre todo, la máxima y más abstracta sublimación de la dependencia centralista. La tensión que existe entre el subordinado y el jefe, llega al grado máximo cuando el jefe se encuentra más allá del horizonte visible; pues entonces sólo queda el hecho puro y, por decirlo así, implacable, de la obediencia, sin el menor matiz personal. Ya la obediencia a una instancia impersonal, a un mero cargo, al depositario de una ley objetiva, tiene un carácter de severidad inflexible. Pero este carácter se acentúa hasta alcanzar un imponente absolutismo, cuando la personalidad que manda es desconocida, en principio. Pues si por ser aquélla invisible y desco-

nocida, desaparece la sugestión individual, el poder de la personalidad, también desaparecen en el mandato todas las limitaciones, las relatividades, por decirlo así, «humanas», que caracterizan a la persona singular y conocida. La obediencia va, pues, acompañada del sentimiento de estar sometido a un poder inasequible y de límites indeterminables, poder que no se ve en ninguna parte, pero que, por lo mismo, puede presentarse donde quiera. La cohesión sociológica general que recibe un grupo por la unidad de mando, es, en las sociedades secretas de superiores desconocidos, como un *focus imaginarius*, adquiriendo así su forma más pura y acentuada.

La nota sociológica que corresponde a esta subordinación centralista de los elementos individuales, en la sociedad secreta, es su desindividualización. Cuando la sociedad no tiene como finalidad inmediata los intereses de sus individuos, sino que utiliza sus miembros como medios para fines y acciones superiores a ellos, acentúase en la sociedad secreta el carácter de despersonalización, esa nivelación de la individualidad, que sufre todo ser social por el solo hecho de serlo. Así es cómo la sociedad secreta compensa el carácter individualizador y diferenciador del secreto, de que se ha hablado más arriba. Comienza a mostrarse este carácter en las asociaciones secretas de los pueblos primitivos, donde los miembros se presentan y actúan casi exclusivamente enmascarados; hasta el punto de que una persona muy competente ha podido decir que, cuando en un pueblo primitivo se encuentran antifaces, debe presumirse por lo menos la existencia de asociaciones secretas. La esencia de la sociedad secreta exige, sin duda, que sus miembros, como tales, se escondan. Pero en estos casos el hombre actúa inequívocamente como miembro de la sociedad, y lo único que oculta es el rostro, los rasgos conocidos de su individualidad; lo cual acentúa, subraya grandemente la desaparición de la personalidad tras el papel representado en la sociedad secreta. En la conspiración irlandesa que se organizó en Norteamérica por el año setenta, bajo el nombre de Clannagael, los miembros eran designados no por sus nombres, sino por números. Claro está que esto tenía también como fin práctico el garantizar el secreto; pero también prueba hasta qué punto la sociedad secreta extingue la personalidad. Con

personas que sólo figuran como números y que, probablemente, no son conocidas de los otros miembros por su nombre personal, los jefes procederán más desconsideradamente, con más indiferencia hacia sus deseos y capacidades individuales, que si los miembros figurasen en la asociación con toda su personalidad. No es menor la influencia que tiene en el mismo sentido la amplitud y severidad del ritual. Pues este significa siempre que lo objetivo domina sobre lo personal de la colaboración y actuación. El orden jerárquico sólo admite al individuo como actor de un papel determinado de antemano; tiene para cada copartícipe, por decirlo así, un traje estilizado en que desaparecen sus contornos personales.

Otro aspecto de esta eliminación de la personalidad hallamos en las sociedades secretas que cultivan una gran igualdad entre sus miembros. No sólo no contradice esto a su carácter despótico, sino que en todas las demás formas de despotismo, este se halla compensado por la nivelación de los dominados. Dentro de la sociedad secreta existe a menudo entre sus miembros una igualdad fraternal, que se opone clara y tendenciosamente a las diferencias que puedan separarles en las demás situaciones de la vida. Esta nota—y ello es característico—se da de una parte en las sociedades secretas de naturaleza místico-religiosa (que acentúan fuertemente la hermandad) y de otra en las asociaciones de carácter ilegal. Bismarck habla en sus *Memorias* de una sociedad de pederastas, que conoció en Berlín cuando era un joven funcionario judicial, sociedad que se hallaba muy difundida; y acentúa «el efecto igualitario que, en todas las clases sociales, produce la práctica en común de lo prohibido».

Esta despersonalización a que las sociedades secretas reducen una relación típica, que se da, en general, entre individuo y sociedad, adopta, finalmente, la forma característica de la «irresponsabilidad». También en este punto es la máscara el fenómeno primitivo. La mayor parte de las asociaciones secretas africanas están representadas por un hombre disfrazado de «espíritu de la selva»; éste comete todo género de violencias, llegando al homicidio y al asesinato contra cualquiera a quien casualmente encuentre. Sin duda, por ir enmascarado, no le alcanza la responsabilidad de sus crímenes, y esta es la

forma algo torpe que emplean aquellas asociaciones para hacer que desaparezca la personalidad de sus adeptos; sin lo cual, sin duda, caerían sobre éstos la venganza y la pena. Pero la responsabilidad está ligada tan inmediatatamente al yo—también, filosóficamente, el problema de la responsabilidad cae dentro del problema del yo—que para la mentalidad primitiva el no conocer a la persona anula toda responsabilidad. Pero también el refinamiento político se sirve de esta conexión. En la Cámara norteamericana, las decisiones propiamente dichas se toman en las Comisiones permanentes, a las que el pleno se adhiere casi siempre. Pero las deliberaciones de las Comisiones son secretas, con lo cual se oculta al público la parte fundamental de la actividad legislativa. Esto hace que la responsabilidad política de los diputados desaparezca en gran parte; pues no puede hacerse a nadie responsable de deliberaciones incontrolables. Desde el momento en que la participación de los miembros individuales en las decisiones queda oculta, parecen éstas el producto de una instancia supraindividual. La irresponsabilidad es también en este caso consecuencia o símbolo de aquella acentuada despersonalización sociológica, que corresponde al secreto de los grupos. Esto mismo es aplicable a todas las directivas, facultades, comités, curatorios, etc., cuyas deliberaciones sean secretas; el individuo entonces desaparece como persona y es sustituído por el miembro del grupo, por un anónimo, por decirlo así. De esta suerte, desaparece también la responsabilidad, que no puede atribuirse a semejante ser inaccesible en su conducta personal.

Finalmente, esta acentuación uniforme de los rasgos sociológicos generales se confirma en el peligro que, con razón o sin ella, cree ver el círculo mayor en las asociaciones. Cuando se desea instaurar—especialmente en lo político—una centralización acentuada, suelen prohibirse las asociaciones de los elementos, sólo por ser asociaciones, prescindiendo de los contenidos y fines que puedan tener. Las unidades independientes hacen, por decirlo así, la competencia al principio central, que quiere reservarse para sí sólo la facultad de reunir en unidad a los elementos. La preocupación que inspira a los poderes centrales toda «unión particular», se rastrea en toda

la historia del Estado, cosa muy importante en muchos sentidos para estas investigaciones y que se ha hecho ya resaltar. Un tipo característico es, por ejemplo, la Convención suiza de 1481, según la cual no podían celebrarse alianzas separadas entre los diez Estados confederados. Otro es la persecución de las asociaciones de oficiales gremiales por el despotismo de los siglos XVII y XVIII. Un tercero es la tendencia tan frecuente en el Estado moderno a desposeer de sus derechos a los Municipios. Este peligro de las uniones particulares, para el todo que las rodea, aparece potenciado en la sociedad secreta. El hombre tiene raras veces una actitud serena y racional frente a las personas desconocidas o poco conocidas; la ligereza, que trata a lo desconocido como no existente y la fantasía temerosa, que lo aumenta hasta ver en él peligros y espantos monstruosos, suelen ser los extremos habituales de su actitud. Así la sociedad secreta aparece como peligrosa por el sólo hecho de ser secreta. En general, no puede saberse si una asociación particular no utilizará para fines indeseables la fuerza que ha reunido para fines legales; de aquí la suspicacia que en principio inspiran a los poderes centrales las uniones de súbditos. ¡Cuánto más fácil no será entonces sospechar que las asociaciones ocultas encierran en su secreto algún peligro! Las sociedades orangistas que se organizaron en Inglaterra a comienzos del siglo XIX para oprimir al catolicismo, evitaban toda discusión pública y trabajaban en secreto por relaciones y correspondencias personales. Justamente este secreto fué la causa de que se las considerase como un peligro público. Despertóse la sospecha «de que hombres que temen apelar a la opinión pública meditan un golpe de fuerza». Por eso la sociedad secreta, sólo por ser secreta, parece próxima a la conspiración contra los poderes existentes. Pero esto no es más que una exageración de la sospecha que en general despiertan en la política las asociaciones, como lo muestra el hecho siguiente. Las guildas germánicas más antiguas ofrecían a sus miembros una eficaz protección jurídica, sustituyendo con ella la protección del Estado. Por eso, de una parte, los reyes daneses vieron en ellas sostenes del orden público y las favorecieron. En cambio, por otra parte, y por la misma razón juntamente, aparecieron como *competidoras* del Estado,

y las capitulares francas las condenaron designándolas como *conjuraciones*. Hasta tal punto la sociedad secreta pasa por ser enemiga del poder central, que inversamente se califica de tal a toda asociación política indeseable.

FIN

ÍNDICE

Págs.

IV.—LA LUCHA 9

V.—EL SECRETO Y LA SOCIEDAD SECRETA. 101

Digresión sobre el adorno. 130

Digresión acerca de la comunicación escrita . . 144

ACABÓSE
DE IMPRIMIR
ESTE LIBRO EL DÍA
17 DE JUNIO DE 1927
EN LOS TALLERES TIPOGRÁFICOS
DE G. HERNÁNDEZ Y
GALO SÁEZ, MESÓN
DE PAÑOS, 8
MADRID